Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«ДАГЕСТАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Базиева Заира Магомеджалиловна

ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ АГУЛОВ: ЖАНРЫ, ОБРЯДОВЫЙ КОНТЕКСТ, ПОЭТИКА

10.01.09 – Фольклористика

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель –
доктор филологических наук, профессор
Мазанаев Шабан Абдулкадырович

Махачкала – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Агулы – одна из малочисленных народностей Дагестана, обладающих своим языком, историей, культурой. Территориально агульские поселения расположены в центральной части южного Дагестана в ущелье *Магъу-дере*. По данным Всероссийской переписи населения 2002 года численность агулов составляет около 28,8 тысяч человек, из них в Дагестане проживают 23,3 тысячи. Агульский язык, несмотря на малочисленность его носителей, имеет ряд диалектов: тпигский, керенский, кошанский, буркиханский, фитинский (Насрулаев, 2009).

Словесное искусство как один из значимых элементов традиционной культуры представляет собой безусловное историко-культурное достояние агулов. В фольклоре, в его обрядах и обрядовой поэзии нашла воплощение многовековая жизнь этноса: его быт, история, нравы, мифология, художественное мышление.

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что агульские календарные и семейно-бытовые обряды и связанный с ними обрядовый фольклор - одна из малоисследованных проблем современной отечественной науки о фольклоре. Вместе с тем, изучение агульских народных обрядов и обрядовой поэзии позволит приблизиться к пониманию генезиса различных жанров фольклора, создать жанровую классификацию агульского обрядового фольклора, проследить историю развития литературных форм, выявить свойственные агулам архаические формы и способы осмысления действительности, особенности традиционного мировоззрения.

Исследование жанрового состава, жанровых функций, образно-стилевых характеристик и специфических особенностей обрядовой поэзии агулов также позволит восполнить существующие пробелы в исследовании этнической культуры агулов и будет способствовать созданию обобщающих сравнительно-типологических исследований в области устной народной словесности и традиционной культуры дагестанских народов.

Степень исследованности темы. Календарные и семейные обряды и связанная с ними обрядовая поэзия, традиционная культура различных народов Дагестана освещались в трудах дагестанских ученых С.Ш. Гаджиевой [Гаджиева, 1964], А.Г. Булатовой [Булатова, 1988], М.М. Ихилова [Ихилов, 1967] и др. Обрядовый фольклор дагестанских народов – кумыков, табасаранцев, аварцев, даргинцев, рутулов, лезгин, лакцев, цахуров, агулов − исследовался в трудах фольклористов А.М. Аджиева [Аджиев, 2007], Х.М. Халилова [Халилов, 1959, 1985,1989, 2002], С.М. Хайбуллаева [Хайбуллаев, 1999, 2004], З.А. Магомедова [Магомедов, 1983,1989, 2005], А.М. Ганиевой [Ганиева, 2004], Ф.О. Абакаровой [Абакарова, 1996], Ф.О. Абакаровой, Ф.А. Алиевой [Абакарова, Алиева, 1999], Ф.М. Ибрагимовой [Ибрагимова, 2008, 2018] и других. В последние годы стали появляться междисциплинарные исследования, в которых песни рассматриваются как синкретическое единство слова, музыки – «Очерки устно-поэтического творчества лезгин [Ганиева, 2004]; «Устно-поэтическое творчество рутулов, агулов, цахуров» [Ибрагимова, 2018]; лингвокультурологическое исследование С.Н. Гасановой и М.А. Гасановой [С.Н. Гасанова и М.А. Гасанова, 2016].

Несмотря на то, что исследование языка, истории и традиционной культуры агулов привлекло внимание ученых еще в конце XIX века, изучение их фольклорного наследия все еще остается одной из малоизученных вопросов дагестанской фольклористики.

Одной из первых областей традиционной культуры агулов, привлекших внимание языковедов и лингвистов, было изучение агульского языка. Первые сведения об агульском языке даны в работе Р. Эркерта «Die Sprachen des Kaukasischen Stammes» [Эркерт, 1895]. В 1907 году лингвист и этнограф, исследователь кавказских языков А.М. Дирр на материале буркиханского диалекта написал грамматический очерк «Агульский язык» [Дирр, 1907]. Впервые в 1941 году на материале различных диалектов агульский язык исследован Р.М. Шаумяном [Шаумян, 1941]. Результатом

предпринятой им в 1933 году лингвистической экспедиции стал «Грамматический очерк агульского языка», в которой автор опубликовал ряд текстов обрядовых песен с переводами на русский язык с небольшими комментариями.

Труд А.А. Магометова «Агульский язык. Исследования и тексты» − одна из первых научных работ в исследовании агульского языка и всех его четырех диалектов, которая многие годы была основным источником информации об агульском языке и о самих агулах [Магометов,1970].

Исследования З.К. Тарланова «Язык и культура» [Тарланов, 1984] и «Агулы: их язык и история» [Тарланов, 1994] также внесли значительный вклад в изучение агульского языка и традиционной культуры агулов. В работе Тарланова З.К. «Агулы: их язык и история» [Тарланов, 1994] воссоздана история агулов по данным языка, приводятся важные сведения о древней истории, этнографии, хозяйственной жизни, суевериях и формах магии народа.

Ценные материалы об истории и традициях, культуре, быте и нравах агулов содержатся в трудах исследователей Б.А. Калоева «Агулы. (Историко-этнографический очерк)» [Калоев, 1962], Ш.М. Ахмедова, А.Г. Булатовой, А.И. Исламмагомедова «Краткий очерк истории и социальных отношений агулов в XIX - начале XX веков» [Ахмедов, Булатова, Исламмагомедов, 1975], в работе А.Г. Булатовой, А.И. Исламмагомедова и Ш.А. Мазанаева «Агулы XIX – нач. XX вв.: историко-этнографическое исследование» [Булатов, Исламмагомедов, Мазанаев,1988].

Первым значимым исследованием истории становления и развития агульской литературы и устной народной словесности стал труд Ш.А. Мазанаева «Агульская литература: становление и развитие» [Мазанаев, 2007]. В последующих работах Ш.А. Мазанаев в соавторстве с З.М. Базиевой обращаются к изданию и изучению песенного творчества агулов [Мазанаев, Базиева, 2011]. В 2014 году Ш.А. Мазанаев в соавторстве с З.М. Базиевой публикует монографическое исследование «Агульский фольклор (от устного

народного творчества – к литературе)» [Мазанаев, Базиева, 2014], в котором расширяет и углубляет представление о процессе формирования агульской литературы в ее взаимосвязи с устным народным творчеством. Изучению агульского фольклора посвящена кандидатская диссертация Э.А. Абдуллаевой «Традиционная агульская народная поэзия (специфика, типология, поэтика)» [Абдуллаева, 2006]. В работе исследуются и обобщаются процессы возникновения различных жанров агульского фольклора, выявляется их типологическое сходство с народной поэзий других дагестанских народов и определяются особенности их художественной формы.

Несмотря на ряд имеющихся исследований агульского фольклора Э.А. Абдуллаевой [Абдуллаева, 2006], литературы и фольклора Ш.А. Мазанаева [Мазанаев, 2007, 2008], Ш.А. Мазанаева З.М. Базиевой [Мазанаев, Базиева, 2014]; публикаций фольклорных текстов [Тарланов, 2000, 2003; Майсак, 2014; Мазанаев, Базиева, 2011], агульский фольклор и, в частности, агульская обрядовая поэзия все еще остаются одними из наименее изученных и требующих своего решения вопросов дагестанской и, шире, отечественной фольклористики.

Целью работы являются систематизация и обобщение имеющегося фактического материала об обрядах и обрядовой поэзии агулов, изучение ее жанрового многообразия, основных жанровых функций в обряде, исследование поэтики.

Многоаспектность проблематики обрядовой поэзии обусловливает решение следующих **задач**:

— систематизировать картину бытования жанров обрядовой поэзии агулов в контексте их функционирования в обряде;

— исследовать и классифицировать жанры обрядовой поэзии агулов, их основные функции в обряде;

— изучить поэтику жанров агульского обрядового фольклора, выявить их специфические особенности и черты типологической общности с произведениями фольклора других дагестанских народов.

Объектом исследования являются календарные и семейно-бытовые обряды и обрядовая поэзия агулов.

Предметом исследования являются особенности традиционных жанров агульской обрядовой поэзии в контексте их функционирования в рамках обрядов и ритуалов, а также жанровый состав, основные функции и художественная природа национальной обрядовой поэзии.

Методологической и теоретической основой диссертации явились научные идеи и концепции, изложенные в трудах отечественных исследователей Е.В. Аничкова [Аничков, 2003], В.П. Аникина [Аникин, 1969, 1970], П.Г. Богатырева [Богатырев, 1971], А.Н. Веселовского [Веселовский, 1989], Н.Н. Велецкой [Велецкая, 1978], Г.С. Виноградова и Н.П. Андреевой [Виноградов, Андреева, 1937], Л.Н. Виноградовой [Виноградова, 2000], И.В. Зырянова [Зырянов, 1975], В.М. Жирмунского [Жирмунский, 1977], Д.К. Зеленина [Зеленин,1995], В.В. Иванова и В.Н. Топорова [Иванов, Топоров, 1965, 1974], Н.П. Колпаковой [Колпакова, 1962], Н.И. Кравцова [Кравцов, 1972], Ю.Г. Круглова [Круглов, 1989], В.Я. Проппа [Пропп,1963, 1976], Б.Н. Путилова [Путилов, 1975, 1976, 2003], Б.А. Рыбакова [Рыбаков, 1981], В.К. Соколовой [Соколова,1979], С.А. Токарева [Токарев, 1964], О.М. Фрейденберг [Фрейденберг, 1978], В.И. Чичерова [Чичеров, 1959], Н.М. Элиаш [Элиаш, 1966], трудах современных фольклористов Т.А. Агапкиной [Агапкина, 2000, 2002], Л.Н. Виноградовой [Виноградова,1982, 2000], В.П. Кузнецовой [Кузнецова, 1993], А.В. Никитиной [Никитина, 2002], Т.А. Золотовой [Золотова, 1997] и др.

Анализ основан также на методологических принципах исследователей народной словесности и традиционной культуры дагестанских народов Ф.З. Абакаровой [Абакарова, 1996], Ф.О. Абакаровой и Ф.А. Алиевой

[Абакарова, Алиева, 1999], А.М. Аджиева [Аджиев, 1991, 2005], З.Н. Акавова [Акавов, 1996], А.М. Ганиевой [Ганиева, 1976, 2004], С.Н. Гасановой и М.А. Гасановой [Ибрагимова, 2016], Ф.М. Ибрагимовой [Ибрагимова, 2008, 2018], М.М. Курбанова [Курбанов,1996], Ш.А. Мазанаева, З.М. Базиевой [Мазанаев, Базиева, 2014], З.А. Магомедова [Магомедов, 1983, 1989, 2002, 2005], Д.С. Самедова [2017, 2014], З.К. Тарланова [Тарланов, 2000, 2003], Х.М. Халилова [Халилов, 1959, 1989], А.М. Халидовой [Халидова, 2004], С.М. Хайбуллаева [Хайбуллаев, 1977, 1999], Х.А. Юсупова [Юсупов, 2009] и др.

В диссертации используются сравнительно-типологический и сравнительно-исторический **методы исследования.**

Материалы и источники исследования. В работе используются полученные в ходе полевых исследований тексты агульского фольклора, материалы, описывающие обряды и ритуалы, фольклорные и этнографические материалы, а также материалы, собранные во время фольклорных экспедиций студентами и преподавателями агульского отделения Дагестанского государственного университета и хранящиеся в рукописном фонде НИИ филологии им. А.Ф. Назаревича ДГУ, в рукописных фондах ДГПУ, ИЯЛИ ДНЦ РАН и в личных архивах. Исследование опирается также на тексты обрядового фольклора, опубликованные в различных сборниках. Многие из этих материалов впервые вводятся в научный оборот.

Основной **гипотезой** диссертационного исследования является то, что агульская обрядовая поэзия является ценнейшим источником для получения представления о традиционной культуре народа. В календарных и семейно-бытовых обрядах и сопровождающей их поэзии нашли воплощение архаические формы мировоззрения агульского народа, формы и способы художественного восприятия и интерпретации явлений действительности. Различные жанры агульского обрядового фольклора рассматриваются в контексте их реального функционирования, что позволяет составить

представление об их роли, способах и формах бытования в обряде. Исследование поэтики, выявление приемов художественной организации обрядовой поэзии агулов дает представление об архаических формах художественного мышления народа.

Научная значимость и новизна. Работа представляет собой первое полное исследование агульской обрядовой поэзии в контексте ее функционирования в календарных и семейно-бытовых обрядах и ритуалах. Значимость исследования состоит в том, что впервые выявлены и систематизированы жанры агульского обрядового фольклора, определены их роли и основные функции в обрядах и ритуалах. Исследование обрядов и связанной с ними поэзии позволило воссоздать характерные особенности архаических форм мировосприятия, свойственных агулам на ранних этапах их развития, их воззрений об окружающем мире, составить картину традиционного образа жизни народа, получить полное представление о жанрах агульского обрядового фольклора, об особенностях используемых в устной поэзии приемов художественной организации текста.

На защиту выносятся следующие основные положения:

- Обряды и обрядовая поэзия агулов создавались в соответствии с архаическими представлениями народа о мироустройстве и в связи с его практическими нуждами. Как и во многих других традиционных культурах, основной целью обрядов, обрядовых празднеств, игрищ и сопровождавших их словесно-музыкальных текстов было оказать благотворное воздействие на окружающую действительность и обеспечить благополучие общества.
- Календарные обряды и связанная с ними обрядовая поэзия условно могут быть разделены на весенне-летние и осенне-зимние циклы. Эта классификация соответствует основным аспектам производственной деятельности агулов, обладающей сельскохозяйственной и скотоводческой направленностью. Календарные обряды весенне-летнего цикла включают в себя празднества «День первой пахоты», «Весенняя ночь», разнообразные обряды и ритуалы вызова дождя, вызова солнца, скотоводческие обряды

(«Возвращение с зимних пастбищ»). Осенне-зимний цикл представлен обрядами жатвы, обмолота зерна и др. Семейно-бытовая обрядность агулов включает в себя свадебные и похоронные обряды и связанную с ними поэзию.

- Обрядовая поэзия агулов бытует в синкретическом единстве с обрядами, развивается и трансформируется вместе с ними. Жанры обрядовой поэзии характеризуются общностью формальных и семантических признаков и основных функций в обряде. Они представляют собой также один из компонентов общей системы жанров агульского фольклора, связанного с ними происхождением и художественно-стилевыми традициями.
- Система жанров обрядовой поэзии включает в себя заклинания, благопожелания, обрядовые песни, плачи, игровой фольклор, молитвы и причитания. Исследование обрядовых функций и особенностей художественного построения агульских обрядовых песен позволило выделить в их составе заклинательные, величальные, корильные песни, песни-наставления, свадебные песни-плачи, песни-благопожелания, песни-молитвы.
- В обрядовой поэзии агулов находят отражение древнейшие мифопоэтические воззрения народа, присутствуют мифологические воззрения, свидетельствующие об обожествлении солнца, а также мифологические антропоморфные образы Марфаппаппая, Белкунцая и др.
- Изучение жанровой системы агульской обрядовой поэзии, выявление функций и художественной специфики составляющих ее жанров способствуют дальнейшему углублению исследований в области исторической и теоретической поэтики и общей теории жанров в фольклоре.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в том, что впервые обряды и обрядовая поэзия агулов становятся объектом и предметом специального исследования. Жанры поэзии исследуются в контексте их непосредственного функционирования в

обряде, что позволяет наиболее полно представить их традиционные функции, определить составляющие жанровые формы и особенности их поэтической организации.

Изучение агульской обрядовой поэзии способствует созданию полного и глубокого представления о традиционной культуре агулов, его обычаях и традициях, жанровом составе агульского обрядового фольклора, свойственных им мифопоэтических представлениях. Исследование агульской календарной, свадебной и похоронной поэзии вносит вклад в создание обобщающей картины устной словесности и, шире, традиционной культуры агульского народа, его духовного наследия и национальной специфики. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы в обобщающих сравнительно-типологических исследованиях, посвященных фольклору и традиционной культуре различных, как дагестанских, так и других народов Кавказа.

Практическая значимость работы. Основные положения диссертации могут быть использованы для создания обобщающих трудов, посвященных агульскому фольклору, а также для разработки учебников и пособий по фольклору и литературе агульского народа и других народов Дагестана.

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования отражены в 16 статьях, из которых 3 опубликованы в рецензируемых журналах, входящих в Перечень ВАК. Опубликована монография «Агульский фольклор (от устного народного творчества – к литературе)» (Мазанаев, Базиева, 2014) и сборник текстов «Песенное творчество агулов» (Мазанаев, Базиева, 2011).

Результаты диссертационного исследования были представлены в виде докладов на международных, всероссийских и региональных конференциях: Межрегиональной конференции «Проблема жанра в филологии Дагестана» (Махачкала, 15-18 декабря 2011 г.); Межрегиональной конференции «Проблема жанра в филологии Дагестана» (Махачкала, 11 декабря 2012 г.);

Межрегиональной конференции «Проблема жанра в филологии Дагестана» (Махачкала, 5 декабря 2013 г.); Всероссийской научной конференции «Проблема жанра в филологии Дагестана» (Махачкала, 13 декабря 2015 г.); Всероссийской научной конференции «Проблема жанра в филологии Дагестана» (Махачкала, 18 декабря 2017 г.).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и приложения.

ГЛАВА I.
КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ АГУЛОВ

История агулов, как и многих других дагестанских народов, неразрывно связана с историей Кавказской Албании – государства, возникшего в V–VI веках до нашей эры и описывается в труде Моисея Хоренского «Истории Армении» [Хоренский, 1851, с.325]. Первое упоминание об агулах, как о племени «агутакани» встречается в армянской географии XII века [Генко, 1941].

Можно предположить, что одним из племен «страны гор», упоминавшихся в труде Егише Вардапета «История Егише» могли быть предки агулов. «…Армянский военачальник Васак Сюни,- отмечает М.И. Артамонов, - перешедший на сторону сасанидов в борьбе против хазарского каганата, богатыми дарами и угрозами привлек на свою сторону и всю неприступную страну гор» [Артамонов 1967, с. 58]. Это предположение поддерживает также Э.А. Абдуллаева. «Возможно, – отмечает она, – одно из двадцати шести племен Кавказской Албании имеет отношение к агулам» [Абдуллаева, 2006, с.4].

История и традиционная культура агулов все еще остается одной из актуальных и малоисследованных областей отечественной науки. «Этническая история и культура агулов, – отмечает Б.А. Калоев, – не были объектами специальных научных исследований, однако, как показывают памятники материальной культуры, в частности куфические надписи, агульские села появились еще задолго до завоевания Дагестана арабами. Судя по преданиям, во многих агульских селениях проживали, кроме агулов, лезгины, лакцы, даргинцы, табасаранцы, горские евреи и армяне, которые впоследствии слились с агулами» [Калоев, 1962, с. 73].

Известно, что в средние века агулы жили «вольными обществами», где все бытовые дела решались на сельских советах, в присутствии старейшин. Еще во второй половине XVIII века селения Рича и Бедюк составляли отдельные «вольные общества», не подчинявшиеся до присоединения к

России никому из соседних феодалов и управлявшиеся ричинскими старшинами. Есть основание полагать, что «вольные общества» существовали и в других агульских ущельях, в частности − Агул-дере и Кушан-дере. Здесь исчезновение «вольных обществ» произошло, вероятно, значительно раньше, примерно на рубеже XVI – XVII вв. Причиной этого явились захватнические войны соседних феодалов и иноземных агрессоров, в частности турецких и иранских. «Вольные общества» агулов представляли собой военный союз сельских общин. Внутри этих обществ не существовало социального неравенства, однако господствующее положение в обществах занимали более крупные селения, старшины которых часто управляли и всем обществом» [Калоев, 1962, с.73].

Исследователь Ф.Ф. Симонович акцентирует внимание на том, что «…в XIV-XVIII вв. агулы в составе Казикумухского шамхальства объединялись по ущельям в союзы сельской общины и находились под властью казикумухских ханов. Остальные агульские ущелья входили во владения иных феодалов, в частности кадия табасаранского. Таким образом, агулы были разобщены территориально и их земли являлись объектом постоянной борьбы между различными феодалами. «После присоединения Дагестана к России, в начале XIX в., все агульские общества вместе с частью лезгин вошли в состав Кюринского ханства, впоследствии преобразованного в Кюринский округ. Вхождение агульцев вместе с лезгинами в это государственное образование содействовало развитию торгово-экономического взаимодействия между соседними народами, обогащению и развитию культуры этих народов. Традиционно агулы привозили на продажу в крупное лезгинское селение Касумкент сельскохозяйственную продукцию: сыр, сушеное мясо, топленое масло, шерсть и другие товары − и покупали здесь зерно и некоторые ремесленные изделия. Касумкентский базар сыграл большую роль в сближении агулов с лезгинами и в усвоении ими лезгинского языка» [Симонович, 1958, с.151].

Экономические связи, изучение лезгинского языка способствовали процессам взаимопроникновения различных элементов традиционной культуры народов, оказывали влияние на формирование обычаев и обрядов, устное словесное творчество агулов.

1.1. Изучение обрядов и обрядовой поэзии в отечественной фольклористике.

Исследование календарных обычаев и обрядов в отечественной науке связано с именами русских ученых первой половины XIX века И.М. Снегиревым [Снегирев 1837] и А.В. Терещенко [Терещенко 1847-1848]. Одним из наиболее ранних обращений к изучению обрядового фольклора является труд А.А. Потебни, вышедший 1883, 1887 гг. [Потебня, 1977], одна из частей которого посвящена раскрытию символики обрядовых песен, рассматриваемых в их связи с обрядом.

Дальнейшим шагом в изучении истоков народной словесности, в том числе и ранних форм обрядовой поэзии, стали исследования А.Н. Веселовского («Три главы из исторической поэтики») (1894-1899) [Веселовский, 1989]. В основе формирования родов и жанров народной поэзии, согласно его концепции, как известно, лежит понятие «первобытного синкретизма», «игрового синкретизма». «Хорическая поэзия» – импровизация запевалы, сопровождаемая хоровой песней, «связанная с действием», по его мнению, напосредственно была связана с бытом – охотой, войной, погребением умерших − и основывалась на подражании различным процессам, связанным с ними. «У народов-землепашцев, – отмечает А.Н. Веселовский, – станут подражать актам сеяния, жатвы, занятий, обусловленных климатом, чередующихся в определенном порядке календаря» [Веселовский, 1989, с.416]. Изучая обрядовые действа, ритуалы, празднества и сопровождающую их поэзию народов, находящихся на ранних этапах развития, А.Н. Веселовский исследует процессы формирования культов, образов персонифицированных мифологических персонажей,

прослеживает процесс выделения и формирования из обрядового синкретизма различных литературных родов – эпоса, лирики и драмы.

Теоретические взгляды А.Н. Веселовского получили дальнейшее обоснование и развитие в работе Е.В. Аничкова «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» [Аничков, 1903]. На основании огромного материала Е.В. Аничков выстраивает концепцию формирования обрядовой поэзии, связывая ее с бытом и функциями в самих обрядовых действах. Этот критерий он кладет в основу разграничения народного происхождения песенной поэзии. «Особый символизм, присущий народной песне, - отмечает Е.В. Аничков, – можно понять только через обряд» [Аничков, Ч.2, с.24-25]. Таким образом, А.Н. Веселовский и Е.В. Аничков обосновывают свои теоретические мысли о связи обряда и обрядовой поэзии с ранними формами производства и хозяйственной деятельностью человека.

В отечественной советской фольклористике к теоретическому изучению обряда и обрядового фольклора обращался П.Г. Богатырев в своей работе «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (1929), вошедшей в более позднее издание его трудов [Богатырев, 1971]. П.Г. Богатырев отказывается от попытки исторического, «диахронного» анализа обрядов и обрядовой поэзии и, применяя метод «синхронного» анализа, исследует это явление в процессе реализации, с точки зрения их основных функций.

Работа В.И Чичерова «Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX веков» [Чичеров, 1959] посвящена исследованию русских аграрных обрядов, обычаев, празднеств, поверий и сопровождающей их народной поэзии. Он убедительно обосновывает связь русских аграрных обрядов и обрядовой поэзии с производственной сельскохозяйственной деятельностью крестьянина. «Обрядовые действия, – утверждает автор, – зависели от практической деятельности человека, воспринимались как своеобразное добавление к ней, но никогда не ложились в ее основу. Трудом крестьянина определялся его аграрный календарь»

[Чичеров, 1959, с.231]. Исследуя зимний календарный цикл, он включает в него весь составляющий их комплекс элементов: поверья, приметы, гадания, обряды и обрядовые празднества, песни; выявляет нашедшие в них воплощение мифологические и религиозные представления русского народа.

Аналогичный подход к исследованию обрядов и обрядовой поэзии содержится также в труде В.Я. Проппа «Русские аграрные праздники» [Пропп, 1963], в котором автор выявляет языческие и религиозные представления, исследует жанр заклинаний. Происхождение календарных обрядов и обрядовой поэзии В.Я. Пропп связывал с погребальными обычаями и ритуалами и разделял, в целом, «трудовую теорию» (К. Бюхера), считая ее актуальной для ранних этапов развития аграрных празднеств.

Исследования Б.А. Рыбакова посвящены, как известно, традиционной культуре и языческим верованиям древних славян в их связи с аграрными обрядами и празднествами. Он анализирует обряды и присущую им магическую, ритуальную практику и выявляет связанные с ними мифологические представления [Рыбаков, 1981]. В своем исследовании он выявляет три ступени развития древнеславянских языческих верований: первоначальной ступенью развития языческих представлений, согласно его теории, является «первобытный дуалистический анимизм», который сменяется культом божества плодородия, а он, в свою очередь, уступает место культу воинского дружинного божества грозы, молнии.

Одним из наиболее значимых отечественных исследований, посвященных мифологическим воззрениям древних славян, является труд В.В. Иванова и В.Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (1974) [Иванов В.В., В.Н. Топоров, 1974]. Наряду с реконструкцией «основного мифа» в древнеславянской мифологии, авторы исследуют также славянские календарные обряды и празднества и обосновывают связь архаических древнеславянских обрядов плодородия, воззрений о божестве Яриле с «основным мифом», который в древнеславянском язычестве воплощен в противостоянии бога грозы с его

противником. Работа В.В. Иванова и В.Н. Топорова насыщена богатым фактическим материалом, в ней впервые в отечественной фольклористике изучение древнеславянской мифологии, в том числе обрядов и обрядовой поэзии, опирается на семиотический метод исследования, который позволил рассмотреть исследуемый материал с новой точки зрения.

Значительным шагом в исследовании народных календарных обрядов и обрядовой поэзии была работа М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» [Бахтин, 1965], в которой изложена его теория «смеховой культуры», законы карнавала, реализовывшиеся в народных календарных празднествах. Вместе с тем, теория смеховой культуры М.М. Бахтина относится к европейской средневековой феодальной эпохе и не исследует обряды земледельческой магии, восходящие к более раннему периоду – первобытнообщинному родовому обществу.

Новый подход к жанровой классификации обрядовых песен использует в своих исследованиях Ю.Г. Круглов [Круглов, 1989]. Автор предлагает не соотносить песни с соответствующими обрядами, а исходить из присущих им сходных жанровых черт и свойств. В соответствии с принципами, изложенными В.Я. Проппом в его статье «Принципы классификации фольклорных жанров» и др. [Пропп, 1976], Ю.Г. Круглов в своей классификации обрядовых песен опирается на основную функцию песни в обряде, сходство их поэтической организации и т.д. [Круглов, 1989].

Работа В.К. Соколовой «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX – начало XX в.)» (1979) явилась значительным вкладом в создание обобщающего сопоставительного исследования календарных праздников и обрядов весенне-летнего цикла восточнославянских народов (русских, украинцев и белорусов), прослеживается их связь с земледельческой формой производства, рассматривается игровой, развлекательный компонент обрядности [Соколова, 1979]. Исследованию различных обрядов и жанров обрядового

фольклора различных европейских народов, в том числе и русских, предпринято в серии (состоящей из четырех выпусков) сборников «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» [1973, 1977, 1978, 1983].

В работе Л.Н. Виноградовой «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология повествования» (1982) [Виноградова, 1982] на материале обрядов и обрядового фольклора западно- и восточнославянских народов исследуется семантика обрядов зимнего святочного цикла, прослеживаются черты общеславянской общности в рамках святочной обрядности.

Среди современных исследований следует отметить труды Т.А. Агапкиной [Агапкина, 2000, 2002]. Автор исследует весенне-летний цикл славянской народного календаря, который определяет как «подсистему» народной традиционной культуры, моделирующую «представления о природных изменениях и связанных с ними циклах хозяйственной и социальной деятельности» [Агапкина, 2002, с. 10]. Народный календарь славянских народов, согласно исследованию, включает в себя весь комплекс жанров и форм народной традиционной культуры: словесные жанровые формы, обычаи и празднества.

Изучению обрядов и обрядовой поэзии восточных славян посвящены также работы Т.А. Бернштама [Бернштам 1988], О.П. Пашиной [Пашина, 1998], Т.А. Золотовой [Золотова, 1997], Т.А. Агапкиной [Агапкина, 2000]. А.В. Никитиной [Никитина, 2002] и ряд других исследований. В последние десятилетия появились работы, направленные на исследование локальных обрядовых традиций. Так, например, изучению рязанских свадебных обрядов и связанного с ним обрядового фольклора посвящены исследования Е.А. Самоделовой [Самоделова, 1993; 2016] и др. Исследование сюжетики и структуры заговоров восточных и южных славян легло в основу опубликованного В.Л. Кляусом «Указателя сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» [Кляус, 1997], а также

итогового исследования «Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении: к постановке проблемы» [Кляус, 2000].

В современной фольклористике наметилась тенденция междисциплинарного подхода к изучению обрядов и обрядовой поэзии. На необходимость системного подхода к исследованию фольклора как органического элемента традиционной культуры указывали Н.И. Толстой [Толстой, 1995], К.В. Чистов [Чистов, 2005], Б.Н. Путилов [Путилов,1975; 2003] и др. Исследование в таком ракурсе обосновывается тем, что сам объект изучения представляет собой синкретическое единство составляющих его элементов, традиционно относимое к различным научным дисциплинам – этнографии, этнолингвистике, культурологии. Подход к явлениям традиционной культуры, отделяющий словесное творчество от других составляющих и органически связанных с ними явлений народной традиционной культуры, не позволяет составить полную картину функционирования фольклора, его целевого предназначения. «Рассмотрение обрядовых поэтических фольклорных текстов вне обряда, - отмечает Н.И. Толстой, – так же как и словесной стороны заговора вне его действенной и предметных сторон, ведет к отрыву текста от функций, от действий, породивших этот текст, к одностороннему пониманию текста и фольклора» [Толстой, 1984. С.3].

Это обстоятельство отмечает также одна из современных исследователей календарных обрядов и обрядового фольклора Т.А. Агапкина [Агапкина, 2000]. «В отечественных и некоторых зарубежных работах (монографиях, главах коллективных трудов по духовной культуре того или иного славянского народа или крупного региона, в статьях), посвященных традиционному календарю, - пишет автор, - наблюдается хорошо известная разобщенность между представителями отдельных гуманитарных дисциплин (прежде всего – фольклористами, этнолингвистами и этнографами). Стремление (осознанное или неосознанное, теоретическое или практическое) к изучению сугубо «своего» материала» (будь то фольклорный текст, обряд

или календарная терминология) неизбежно приводило к искажению общей картины бытования славянского календаря и природы самого этого явления традиционной культуры, к расщеплению целостной системы духовной культуры на составляющие, формально принадлежащие разным дисциплинам» [Агапкина, 2002, с. 15].

Изучение и классификация жанров агульской обрядовой поэзии, исследование их жанровой специфики и художественных особенностей опирается на теоретические установки, изложенные в упомянутых выше работах [Чичеров, 1959; Чистов, 2005; Путилов,1975; 2003; Толстой, 1995; Круглов, 1989, 1981; Соколова, 1979; Виноградова, 1982; Агапкина, 2000 и др.], а также на исследования фольклористов – В.П. Аникина, посвященного календарной и свадебной поэзии [Аникин, 1970], Н.М. Элиаша [Элиаш, 1966], посвященного русским свадебным песням, Р.П. Потаниной, исследующей свадебную поэзию Забайклья [Потанина, 1977], В.П. Кузнецовой о причитаниях в северорусском свадебном обряде [Кузнецова, 1993], труды К.В. Чистова [1978, 1978, 1955], В.Г. Базанова [Базанов, 1964], В.И. Харитоновой [Харитонова, 1983], Е.В. Барсова [Барсов, 1997] и др.

Агульский фольклор и, в частности, агульские календарные и семейно-бытовые обряды и обрядовая поэзия, а также комплекс связанных с ними мифологических представлений до последнего времени не становились объектом специального исследования. Вместе с тем, некоторые шаги в иследовании агульской устной народной словесности, истории, языка уже сделаны.

Наиболее ранние труды посвящены исследованию агульского языка: в 1907 году к его изучению обратился А.М. Дирр [Дирр, 1907], который представляет в своей работе ряд текстов на языке оригинала (на буркиханском диалекте). Дальнейшее исследование агульского языка – это работа Р. Шаумяна [Шаумян, 1941], который также опубликовал некоторые тексты агульских народных песен. В 1970 году А.А. Магометовым

опубликовано обобщающее исследование всех диалектов агульского языка [Магометов, 1970].

Исследованию агульского языка и традиционной культуры агулов посвящены работы З.К. Тарланова «Язык и культура» [Тарланов, 1984] и «Агулы: их язык и история» [Тарланов, 1994]. В первом труде («Язык и культура») З.К. Тарланов анализирует агульский язык, определяет его групповую принадлежность к лезгинской языковой подгруппе, а также на основе анализа языковых данных предпринимает попытку воссоздания истории агульского народа. В следующем труде – «Агулы: их язык и история» [Тарланов, 1994] − автор, используя языковые источники, вновь обращается к исследованию процессов исторического развития агулов, воссозданию их быта, мифологических представлений, магии и суеверий. З.К. Тарланов анализирует некоторые традиционные календарные и семейно-бытовые обряды народа, публикует магические формулы-заклинания и ряд других фольклорных текстов. В монографии дается описание календарных обрядов вызова дождя «Бешепай», «Купание пастуха в реке», заклинания солнца «Белкунцай». Автор не ставит своей задачей изучение обрядов и обрядовой поэзии агулов, его основной его целью является описание и анализ агульского языка [Тарланов, 1994]. В дальнейших своих работах З.К. Тарланов публикует тексты агульских пословиц, записанные с соблюдением диалектных различий агульского языка в сборнике «100 агульских пословиц с переводами на русский язык и толкованиями», а также сборнике «Агульские песни и пословицы» он продолжает исследование художественного мировоззрения агулов, приводит сведения об их быте и традициях [Тарланов, 2000, 2003].

В кандидатской диссертации Э.А. Абдуллаевой «Традиционная агульская народная поэзия (специфика, типология, поэтика)» [Абдуллаева, 2006] исследуются различные жанры агульского фольклора, их генезис, поэтика, выявляются типологические соответствия произведений устной народной поэзии агулов фольклору других дагестанских народов.

Безусловную значимость для изучения агульской народной словесности и нарождающейся литературы имеют труды Ш.А. Мазанаева «Агульская литература: становление и развитие» [Мазанаев, 2007], «Агульская литература» [Мазанаев, 2008] в которых исследуется процесс возникновения агульской литературы в ее связи с традициями устной народной словесности. Образцы агульских песен были опубликованы в сборнике-хрестоматии «Песенное творчество агулов», составленном Ш.А. Мазанаевым и З.М. Базиевой [Мазанаев, Базиева, 2011].

В 2014 году вышла книга Ш.А. Мазанаева и З.М. Базиевой «Агульский фольклор (от устного народного творчества – к литературе)», в которой авторы вновь обратились к более углубленному исследованию агульского фольклора и процессу формирования на его основе агульской литературы [Мазанаев Ш. А., Базиева, 2014].

Значительный пласт обрядовой и необрядовой поэзии агулов, рутулов и цахуров опубликован в труде Ф.М. Ибрагимовой «Народная лирика рутулов, агулов, цахуров» [Ибрагимова, 2008]. Фольклорные материалы, записаны автором в результате полевых исследований, проводимых Институтом языка и литературы им. Г. Цадасы на протяжении трех десятилетий (1969-2002 гг.), опубликованы на языке оригинала и сопровождены переводами на русский язык. Обобщением предыдущих исследований Ф.М. Ибрагимовой стал вышедший в 2018 году труд «Устно-поэтическое творчество рутулов, агулов, цахуров» [Ибрагимова, 2018]. Лингвокультурологический анализ агульских проклятих и благопожеланий сделан С.Н. Гасановой и М.А. Гасановой [Гасанова, 2016].

Ряд образцов агульского фольклора опубликован в исследовании коллектива авторов – А.Г. Булатовой, А.И. Исламмагомедова, Ш.А. Мазанаева [Булатова и др., 2008]. Значительным вкладом в процесс публикации фольклора народов Дагестана стало издание «Свод памятников фольклора народов Дагестана», составленный на основе материалов хранившихся в архиве Института языка, литературы и искусства им.

Г. Цадасы, в первом и втором томе которого были опубликованы пять текстов агульских сказок (2011). В приложениях к более ранним исследованиям, посвященным изучению агульского языка, – грамматике А. Дирра [Дирр, 1907], Р.М. Шаумяна [Шаумян, 1941] и более поздних А.А. Магомедова [Магомедов, 1970] − также публиковались тексты агульского фольклора.

Эти и другие разрозненные публикации текстов агульского фольклора были извлечены, сотредоточены и опубликованы в сборнике Т.А. Майсака «Агульские тексты 1900-1960-х годов» [Майсак, 2014].

В изучение обрядов и обрядовой поэзии народов Дагестана внесли свой вклад дагестанские фольклористы – А.И. Аджиев, труды которого посвящены исследованию кумыкского фольклора [Аджиев, 2005]; Ф.О. Абакарова, исследовавшая этнолокальные особенности кубачинского фольклора [Абакарова, 1996]; А.М. Ганиева, изучавшая народную лирическую поэзию лезгин [Ганиева, 1976; 2004], Г.А. Мудунова писавшая о календарной обрядовой поэзии лакцев [Мудунова, 1990; 1999; 2016]; А.Г. Булатова, труды которой посвящены традиционным празднествам и обрядам горного Дагестана [Булатова, 1988]; С.Ш. Гаджиева, изучавшая брак и свадебные обряды кумыков [Гаджиева, 1959. Т. 6].

Свой вклад в исследование обрядов и обрядовой поэзии внесли труды дагестанских ученых, опубликованные в сборнике статей под редакцией А.М. Аджиева «Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа» (1988), в сборнике статей под редакцией Х.М. Халилова, посвященных изучению семейной обрядовой поэзии народов Северного Кавказа [«Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа», 1985] сборнике статей, посвященных магической поэзии народов Дагестана [«Магическая поэзия народов Дагестана», 1989].

Обрядовой поэзии и жанровой системе табасаранского фольклора посвященно монографическое исследование М.М. Курбанова [Курбанов, 1996]; календарные обряды даргинцев исследуются в диссертационной

работе М.А. Магомедова [Магомедов, 1999]. Сборник текстов аварских благопожеланий и проклятий оубликован Х.Г. Магомедсалихова [Магомедсалихов, 2007]; в статьях А.Г. Трофимовой исследуются календарные обряды и празднества лезгин [Трофимова, 1965; 1961]. Важный вклад в изучение аварского фольклора внесли обобщающая работа М.Р. Халидовой «Устное народное творчество аварцев» [Халидова, 2004]; труды Х.М. Халилова, посвященные типологическому исследованию обрядовой поэзии, магической поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа [1985; 1989; 1991], лакскому фольклору [1959]; свадебной и лирической поэзии народов Дагестана [1991; 2004]. Обрядовая поэзия даргинцев исследуется в работе Х.А. Юсупова [Юсупов, 2009].

Все эти многочисленные труды обладают несоменной значимостью для дальнейшего обобщающего сравнительно-типологического исследования фольклора агулов, а также других, как дагестанских, так и недагестанских народов.

Несмотря на ряд имеющихся исследований по истории, языку, фольклору и публикаций агульского фольклора, агульская обрядовая поэзия все еще остается одной из наименее изученных проблем дагестанской, а также отечественной фольклористики.

Таким образом, общий подход в изучении агульских народных обрядов и обрядовой поэзии определяют теоретические взгляды и установки, изложенные в трудах ведущих отечественных исследователей, а также работы, посвященные изучению агульского фольклора (Ш.А. Мазанаева, Э.А. Абдуллаевой, Ф.М. Ибрагимовой, С.Н. Гасановой, З.К. Тарланова и др.); труды упоминавшихся выше дагестанских фольклористов и этнографов, объектом исследований которых, являются обряды и обрядовая поэзия различных дагестанских народов – кумыков, аварцев, дргинцев, табасаранцев, лезгин и т.д. (М.А. Магомедов, М.М. Курбанов, Г.А. Мудунов, Х.М. Халидова, Х.М. Халилов, Х.А. Юсупов, и др.).

Обрядовый фольклор агулов в данной работе исследуется в контексте сопровождающего их обряда, обрядового празднества и ритуала. Анализу подвернуты произведения агульского устного словесного творчества, функционирующие в рамках обрядов: календарные и свадебные обрядовые песни, причитания, благопожелания, заклинания, опосредованно связанные с обрядами народные календарные приметы, а также описываются обряды, ритуалы, обрядовые празднества и игры, которые составляют общую картину календарных и семейно-бытовых обрядовых действий.

Исследование также предполагает выявление имплицитно присутствующей во всех названных явлениях мифопоэтических представлений, характерных для агульской традиционной народной культуры. Подобный ракурс исследования связан с необходимостью воссоздания системного представления о традиционной культуре агулов, нашедших воплощение, в том числе, и в сфере календарной и семейно-бытовой обрядности и связанной с нею поэзии.

Исследование всего комплекса фактов агульской народной культуры, связанной с обрядами и обрядовой поэзией, – песнями, благопожеланиями, заклинаниями и пр.; изучение жанра примет, отображающих мифопоэтические представления и практические наблюдения народа, исследование их основных функций, поэтики, выявление нашедших в них мифологических воззрений базируется на материалах как опубликованных ранее, так и собранных в ходе полевых исследований, а также на фольклорных и этнографических материалах, извлеченных из архивов НИИ филологии им. А.Ф. Назаревича ДГУ, ДГПУ, ИЯЛИ ДНЦ РАН. Многие из этих материалов впервые вводятся в научный оборот.

1.2. Обряды и обрядовые песни весенне-летнего цикла.

Календарные обряды и обрядовая поэзия агулов создавались в соответствии с их представлением о мироустройстве и в прямой связи с их практическими нуждами. В обрядах и празднествах агулов, связанных с

календарным циклом, находят отображение появившиеся с развитием пашенного земледелия аграрные навыки и приемы обработки земли. Основной целью обрядов, обрядовых празднеств, игрищ и сопровождавших их словесно-музыкальных текстов было оказать благотворное воздействие на природу и обеспечить благосостояние и, в целом, правильное протекание жизни как отдельной семьи, так и всего общества.

В сохранившихся до настоящего времени обрядах и обрядовой поэзии агулов сохранились следы мифологических воззрений, связанные с природными стихиями – ветром, дождем и небесными светилами – луной и солнцем. «Сельскохозяйственные работы агулов, – отмечает исследователь Э.А. Абдуллаева, – которые так же, как и у других народов Дагестана, были основаны на земледельческом календаре, связанном с солнцем и луной. В соответствии с данным календарем строго проводились различные виды аграрных и скотоводческих работ, магические обряды и народные праздники, со временем они подверглись влиянию ислама. Хозяйственный год у древних агулов делился на четыре части: *Iуьрд*, *кьурд* («зима»), хьид («весна») начиная со дня весеннего равноденствия (22 марта), *гIул* («лето»), *цул* («осень»). Отсчет хозяйственного года агулов начинался, по сведениям одних информантов, с начала зимы, по другим – с ее середины. Календарный год у агулов начинался, как и у других народов Дагестана, со дня зимнего солнцестояния, с 22 декабря, и распределялся на периоды по 12 дней каждый с соответствующими названиями, пропустив 24 дня, начинались периоды: «*циг*», «*куршан*», «*туршан*», «*гьаран*», «*молор*х», каждый период имел свой солнечный ориентир» [Абдуллаева, 2006, с. 15].

Мифологические представления агулов, связанные с солнцем, типологически сходны с воззрениями многих других народов. В частности, обожествление агулами солнца, луны и огня имеют много общего с представлениями соседних дагестанских народов. «Солнце – бог, который дает и тепло, и свет, и пищу, – отмечает исследовательница кубачинского фольклора Ф.З. Абакарова, - который сутки ведет борьбу с ночью, и, кроме

того, каждый год ведет борьбу с зимой. Зима лишает его лучей, лишает оплодотворяющей силы. Стало быть, в течение зимы бог побежден, бог страдает. Зимой происходит схождение солнца в подземное царство, смерть солнца, а весною происходит возрождение. Каждый год солнце воскресает весной, бог возвращается в лучезарном сиянии. Однако этого бога нельзя мыслить, как всемогущего. Нет, он не всемогущий, он борется с тьмой и холодом. Можно плакать, когда он побежден, и радоваться, когда он победил. Эта крестьянская религия развертывалась почти по всему миру вместе с первобытным земледелием. Основные его моменты – весенний праздник возрождения и осенние похороны. Земледелец был больше всего заинтересован во всех солнечных переменах, а также в судьбе самого зерна. Люди не могли объяснить природу светила, и поэтому считали его божеством: богом солнца у древних славян был Ярило, а у египтян бог солнца – Ра» [Абакарова, 1989 с. 30].

«Календарно-обрядовая поэзия агулов, как и многих других народов, − по справедливому утверждению В.К. Соколовой, − была тесно связана с их хозяйственной деятельностью, порождалась его трудовой практикой». «Они, - отмечает она, - были теснейшим образом связаны с хозяйственной деятельностью и убедительно показывают, как на самых ранних этапах развития человечества обряды и поэзия порождались трудовой практикой и сопутствовали ей» [Соколова, 1979, с.3]. Исторически сложившимися основными сферами производственной деятельности агулов, как и других горских народов Дагестана, было земледелие и скотоводство. В соответствии с этим, агульские календарные обряды, как и во многих других традиционных культурах, были связаны с народным земледельческим календарем. Исполнение обрядовых действ, ритуалов и связанных с ними словесных художественных текстов должны были способствовать процессу благополучного протекания общественной и семейной жизни, плодородию земли, богатому урожаю. «В жизни горского аула обряды календарные, семейные и связанная с ними поэзия, – отмечает Х.М. Халилов, – донесли до

нас рудименты далекого прошлого. Обряды и обрядовая поэзия дают материал для изучения народного мировоззрения и его верований, они являются важным историко-этнографическим и фольклорным источником. Изучение обрядовой поэзии, ее анализ помогают разрешению многих вопросов, касающихся происхождения тех или иных обычаев, форм их бытования, указывают на определенные этногенетические связи, проникающие в источник творений народа – создателя обрядов и поэзии» [Халилов, 1988, с. 24-42].

В результате многовекового опыта земледельческой деятельности, наблюдений за закономерностями природы, ее природными ритмами, солнцем, луной, звездами агулы, как и другие народы Дагестана, выработали свой собственный календарь, которому соответствовали основные этапы и циклы различных сельскохозяйственных и животноводческих работ и связанные с ними обряды и ритуалы. «У буршагцев, – отмечает А.Г. Булатова, – первый день весны начинался тогда, когда заход солнца фиксировался у солнечного ориентира «*хъвотхъволин кIилиъ*», а у *дулдугцев* – когда солнце заходит за гору «*гъвонигI»*. В различных аулах существовали свои солнечные ориентиры, по которым старики определяли наступление того или иного времени года. В каждом ауле существовала и своя терминология для обозначения времени года, дробных делений каждого периода» [Ахмедов, Булатова, Исламмагомедов, 1975, с. 41-66].

Исследователь языка, истории и народной культуры агулов З.К. Тарланов, изучавший, в том числе, и особенности агульского природного календаря, отмечает: «…Для определения абсолютных периодов сельскохозяйственного календаря в качестве ориентиров использовались: а) лунный календарь, в котором и названия месяцев, и названия дней недели были арабскими; б) начало нового года по лунному календарю; в) дни исламских религиозных праздников; г) приметы природы; д) положение солнца относительно горизонта, когда оно садилось; при этом линия горизонта делилась на множество точек, каждая из которых имела

собственное название; по тому, за какую точку линии горизонта садилось солнце, определялось время года, соответственно – и время подготовки к тем или иным сельскохозяйственным работам; линия горизонта, из-за которой всходило солнце, не имела астрономического значения; е) строго фиксированные точки местности, на которые падал луч солнца во время его восхода или захода» [Тарланов, 1984, с. 22].

В хозяйственном году агулов выделялись отрезки времени по 12 дней – *ухьум, с* которыми связывались определенные сельскохозяйственные и животноводческие занятия. Самые холодные дни зимы, когда все замерзало, реки покрывались льдом (*цIиг* – 12 дней), назывались *аяз мекIер* − «большие холода и морозы».

В преобладающей степени обряды и обрядовые действия, празднества агулов, как и многих других народов Дагестана, являются аграрными. Они появились в эпоху развития земледелия и, изменяясь, трансформируясь, в ряде случаев утрачивая, в других - включая в свой состав новые элементы, сохранились до настоящего времени.

Земледелие в Дагестане сложилось в качестве доминируещей формы производства еще с VI-V тысячелетия до нашей эры. Советский биолог Н.И. Вавилов считал, что «земледелие в Турции, Армении и Дагестане является весьма древним, начало его уходит в глубь тысячелетий» [Халилов, 1991, с. с. 147-168]. Наряду с земледелием у агулов, как и у других горских народов Дагестана, развивалась и вторая ведущая отрасль производящего хозяйства – скотоводство. Отличительной особенностью хозяйства населения внутреннего Дагестана в эпоху бронзы являлось органичное единство земледелия и скотоводства. Вместе с тем, ряд исследователей выдвигают предположение о том, что превалирующим способом хозяйствования было скотоводство. Так, например, археолог М.Г. Гаджиев считает, что «в жаркой приморской низменности и на прилегающих к ней предгорьях, где без применения искусственного орошения нельзя заниматься земледелием в сколько-нибудь широких масштабах, развитие хозяйства, видимо, рано

приняло преимущественно скотоводческое направление. Скотоводческому хозяйству еще более благоприятствовал район высокогорного Дагестана, прилегающий к Главному Кавказскому хребту» [Гаджиев, 1980, с. 12-13]. В этих областях в более широких масштабах, чем во внутреннем Дагестане, возможно, практиковалась и отгонная форма скотоводства с далекими перегонами скота. Подтверждением этого вывода является отсутствие в высокогорных селениях и в жаркой приморской низменности фиксированного праздника *Язан аркьа вахтт* «Выхода плуга», распространенного в основном среди населения горных и предгорных районов Дагестана. Однако преобладающее количество календарных земледельческих обрядов и связанной с ними поэзии служит подтверждением предположения о преобладании в традиционной культуре агулов земледельческой формы производства. Вместе с тем, земледельческие обряды не исключают присутствие в трацииционной агульской культуре скотоводческих обрядов и празднеств, что свидетельствует о смешанном характере форм их производства в древности.

Календарно-обрядовая поэзия агулов создавалась в тесной связи с их земледельческой и животноводческой деятельностью и сопровождалась специфическими обрядами и исполнением обрядовых песен, заклинаний и других образцов словесного искусства. Агульская календарная обрядность может быть условно разделена на две группы: весенне-летнего и осенне-зимнего цикла.

Необходимо отметить, что сходные природно-экономические и исторические события, близость мировоззрения, близость уклада жизни, соседство, этнически родственная среда и близость языков ряда соседних народов породили много общих обрядов и обрядовых песен в народной поэзии дагестанцев. «Календарно-обрядовая поэзия дагестанских народов, – отмечает Ф.О. Абакарова, – состоит из двух разновидностей обрядов: повторяющиеся каждый год в одно и то же время и совершаемые при необходимости. Они следовали друг за другом соответственно временам года

и состоянию природы, начиная с первой половины года – от зимнего солнцеворота 24 декабря до летнего 24 июня» [Абакарова, 1996, с. 244-257].

Однако, при всем своем сходстве, обряды и обрядовая поэзия у разных народов Дагестана имеет свои специфические особенности. В зависимости от форм и способов хозяйственной деятельности у разных народов на первое место выдвигались различные виды календарных обрядов и обрядовой поэзии. У народов, преобладающим видом хозяйственной деятельности которых являлось земледелие, наибольшее развитие получили аграрные обряды и обрядовая поэзия; соответственно, у народов, хозяйстенно-экономическая деятельность которых была связана со скотоводством, преобладают обряды и обрядовая поэзия, связанная с животноводческой сферой.

Особенностью календарных и скотоводческих обрядов, ритуалов и связанных с ними различных произведений устного словесного творчества, существовавших у агулов, является то, что их жанровые формы не имеют существенных различий. Необходимо отметить, что календарная обрядовая поэзия представлена жанрами заклинаний, заклинательных песен, молитв, или молитвословий и благопожеланий, как имеющих музыкальное сопровождение, так и исполняющихся в форме стихотворного, ритмизованного текста.

Подобное частичное сходство земледельческих и скотоводческих обрядов и обрядовой поэзии не представляет собой исключения и свойственно многим культурным традициям. «…Зачастую, – отмечает С.А. Токарев, – одни и те же ритуалы падают то на один, то на другой сезон» [Токарев, 1983, с.3].

Основой для систематизации агульских обрядов в данной работе принята двучленная классификация по календарным природным циклам, которая является общепринятой для большинства исследователей - как этнографов, так и фольклористов. Анализируя сезонный принцип классификации («обычаи зимнего, весеннего, летнего, осеннего циклов»),

С.А. Токарев считает ее «элементарной», «отчасти даже формальной» [Токарев, 1983, с. 3]. Подобная классификация, считает С.А. Токарев, достаточно условна и отражает смену времен года. Более точной систематизацией обрядов и обрядовой поэзии, на его взгляд, является двучленная классификация, включающая весенний и осенний обрядовые циклы, которая соответствует наиболее архаическим пластам сознания и традиционного осмысления мира, его природных закономерностей. Эти два цикла обрядов объединяют магические действия, направленные на подготовку к будущему урожаю или получение и уборку урожая. Подобное членение ритуального и обрядового комплекса в наибольшей степени соответствует скотоводческому типу общественного производства, более архаическому, по сравнению с земледельческим. «…В самой народной традиции у многих европейских народов, − отмечает С.А. Токарев, – сохранились следы более архаичного, двучленного деления года: зима – лето; весна и осень занимают при этом место не самостоятельных сезонов, а лишь переходных промежутков времени. Такой взгляд соответствует, что особенно важно, уже не земледельческому, а более древнему скотоводческому укладу хозяйства: наступление лета – это выгон скота на пастбище, а наступление зимы – пригон скота с пастбища» [Токарев, 1983, с.3-4].

Классифиция агульских календарных обрядов и относящейся к ним обрядовой поэзии опирается также на точку зрения В.К. Соколовой [Соколова, 1979], которая объединяет в два цикла весенне-летние и осенне-зимние обряды. Основанием для такого разделения служит тот факт, что, как отмечалось выше, производственная деятельность агулов объединяет два направления – земледелие и скотоводство. В соответствии с этими сферами и формами хозяйствования в агульском хозяйственном календаре присутствуют как обряды, связанные с животноводством, так и обряды, имеющие земледельческую направленность. И те, и другие обряды приурочены к определенным периодам, определяющимся природными циклами и земледельческим и животноводческим календарем.

В традиционном хозяйственном календаре агулов наступление весны, как и у многих других народов, сопровождается возобновлением полевых работ. В соответствии с народным календарем сельскохозяйственные работы агулов начинались с 22 марта. Жители селений, расположенных в различных горных местностях, выбирали удобное для начала сельскохозяйственных работ время – начало выхода на пахоту и сев. Это время обозначалось при помощи определения положения солнца и луны на горизонте. Весенние сельскохозяйственные полевые работы и осенняя уборка урожая у агулов сопровождались исполнением специальных, приуроченных к этиму периоду календарных обрядов.

Календарно-обрядовая поэзия агулов, записи которой стали производить сравнительно недавно, относится к земледельческому периоду, когда в качестве орудий уже применялась соха, а в роли тяговой силы уже использовался крупный рогатый скот. Вместе с тем, в поэзии еще присутствуют отголоски более раннего периода мотыжного земледелия. Обрядовые песни агулов уже отображают реалии не общинно-родового устройства общества, а относятся к периоду сформировавшейся моногамной семьи:

Хал ацIу кьур хьурай,
Хазинхулар ацIурай бурунзи,
Салар ацIурай малари,
Мугар ацIурай пеIэри,
АцIун кьурар хьурай хулагъил,
АцIун куппар хьурай хулагъил!
ИрцIанттис кIиркI хурай!
ДаирцIанттис руш хьурай!
Фера хъудай амарта чин! –
«Дома наполнятся зерном,
Полные будут закрома,
В хлевах будет много скотины,

Пусть будет всего полно,

Будет много дров в сарае,

Соберем много урожая на зиму!

Кто много работал, у того сын родится!

Кто отлынивал, у того родится дочь!

Мы не вернемся с пустыми руками!» [Приложение №1].[1]

Одним из наиболее древних торжественных праздников был обряд *Язан аркьа ягъ* - «День первой пахоты», который приходился на разное время. Так, у жителей селения Буршаг праздник проводился на шестой день *хилин* (осенью), в некоторых же других селениях его проводили весной, в периоды *даркъв* (первые 12 дней после зимы) или *иран* (первые 12 дней марта). Подготовку к наступлению весны и началу первых полевых работ, а также к весенним обрядам агульские земледельцы начинали заранее. Они готовили инвентарь: *дерец* (соха), *ярквра* (ярмо), *гъаврак* (серп без зубьев), *дагьур* (серп с зубьями), *чIиникI* (коса для одной руки с короткой ручкой) и др.

Весенний обрядовый праздник, связанный с открытием пахотных земледельческих работ, был одним из основных и торжественно отмечаемых событий у всех народов Дагестана. «…Праздник начала полевых работ, - отмечал Г.Ф. Чурсин, изучавший традиции и обряды горских народов Дагестана, - по-видимому, с очень давнего времени является важнейшим из годовых народных праздников» [Чурсин, 1927, Т.5, с. 43-60].

У разных дагестанских народов праздник имел различные названия: у лезгин он назывался – *Кьуьгъв*ер («Праздник первой пахоты»), у цахуров – *Вейца аччес* («Плуг путать»), у рутулов – *Сук севед йигъ* («День разбрасывания зерна»), у аварцев – *Оцбай* («Запрягание быка»), у даргинцев – *Къял нуси бархIи* («День первой борозды»), у табасаранцев – *Тум убзуб*

[1] Здесь и далее номера текстов указываются под соответствующим номером, указанным в Приложении.

(«Посев семян»), у лакцев – *Кор-даккаву-дан* («Сделать обряд, чтобы урожай был хорошим») и т.д.

Как и другие обряды агулов, праздник начала пахоты обладает чертами типологического сходства с обрядами соседних дагестанских народов. Это объясняется сходством природно-климатических условий, культурными, родственными и торгово-экономическими связями между соседними народами и общепринятыми традиционными способами и приемами обработки земли. Сохе, как основному элементу праздничных церемоний и ритуалов и основному средству для получения богатого урожая, придавали сакральное, магическое значение. Агулы красили соху белой глиной, рога запрягаемых быков смазывали жиром и украшали яркими лентами.

Праздник *Язан аркьа ягъ* - «День первой пахоты» можно условно разделить на две части. В первой части обрядового празднества совершались собственно магические обрядовые действия, главным из которых был обряд совершения первой борозды, вторая часть состояла из праздничного веселья, в котором принимали участие все жители.

Следует также отметить, что все трудовые процессы начинались в определенные дни недели: чаще всего в первый или второй день после *хамиса* – «четверга». С началом сезона в определенный день также было связано убеждение, что насколько «правильно» будут начаты, а также быстро будут проведены все сельскохозяйственные работы, таков будет и урожай.

Обряд совершения первой борозды имел важное значение и состоял из следующих ритуальных элементов: перед началом пахоты один из старейшин проводил сохой 2-3 борозды, которые тут же засеивались семенами. Для его проведения и получения нужного благоприятного результата выбирался человек, обладающий лучшими, в понимании агульского общества, качествами. Этот обряд, знаменующий собой начало земледельческого сезона, должен был проводить трудолюбивый, щедрый мужчина, имеющий лучшие моральные качества (добрый, честный, благожелательный и т.д.) и спокойный характер. Как отмечал Абдулла Омар-

оглы, «…жители села Буркихан задолго до дня обряда толковали о том, кого именно избрать из жителей пахарем, чтобы он вывез в первый раз плуг в поле. Нужно было выбрать честного и доброго человека, чтобы хлеб уродился лучше. Многие избранные отказывались в виду того, что в случае неурожая жители будут роптать на них» [Омар-оглы Абдулла, 1868, с. 61].

Следует отметить также, что весенний обрядовый праздник *Язан аркьа ягъ* - «День первой пахоты», как и входящие в него магические по своей природе обряды, включает в себя, наряду с архаическими, мифологическими по своей природе составляющими, элементы и более поздних мусульманских верований. Так, например, перед началом дня посева зерновых агулы произносили *дуа* – «молитву-пожелание». Мифологические в своей основе обряды и ритуалы сопровождались также молитвами в мечети, жертвоприношениями и угощениями. Жители села вместе со старейшинами принимали участие в выборе дня праздника. Решение принималось сообща, во время их общего собрания, происходившего возле святого места − *пир.* Джамаатом и старейшинами села также выбирался и «пахарь», тот самый мужчина, который должен был провести первую борозду. Также перед началом прокладки первой борозды муллы читали аяты из Корана, чтобы Аллах благословил вспашку полей и первый посев.

Пригодный для посева день определял также один из опытных земледельцев, при помощи следующих действий: он поднимал горсть земли, подбрасывал ее, сжимал в ладони, чтобы убедиться, что земля не очень холодная, достаточно сухая и не прилипает к пальцам.

Женщины выпекали ритуальный круглый хлеб (*бахтта*), посыпали сыром, орехами и раздавали всем присутствующим, чтобы «земля дала обильный урожай». При этом они произносили традиционные обрядовые формулы-заклинания, например: *Я, Аллагь, сайиас ерид агъучIурай!* − «О Аллах, чтобы из одного зерна получить семь зерен!»; *Я, Аллагь, гъеме ис девлетлу хьурай!* − «О Аллах, чтобы год был урожайным!»; *Гьар са кIилилас чанг ацIу кьур хьурай*! − «Чтобы с каждого колоса выросла горсть зерна!»; *Я,*

Аллагь, рагъ ппара хьурай, кьур девлетлу хьурай! − «О Аллах, чтобы солнца было достаточно и зерно было в изобилии!»; *МяхIсул ппара хьурай*! − «Пусть урожай будет хорошим!»; *Угъалар ккандегьен хьурай*!» − «Пусть дождей будет столько, сколько нужно!» и т.д.

Основное содержание этих стандартных словесных формул-заклинаний, например пожелание обильного урожая «Чтобы с каждого колоса выросла горсть зерна!», множества солнечных дней, обильного и своевременного дождя («Пусть дождей будет столько, сколько нужно!»). Эти заклинания имеют магическую основу и выражают всеобщее желание: получение хорошего урожая и, соответственно, обеспечение будущего благополучия. Описанные обрядовые действия и ритуалы, а также словесные формулы магического содержания, способные, по мнению земледельца, воздействовать на плодородие земли и природные явления, до сих пор сохранились в традициях агулов.

Перед началом пахоты агулы произносили *дуьгIа* – «молитву», в которой нашли воплощение архаические, мифопоэтические по своей природе представления о магической силе слова. Молитва начиналась, а порой и завершалась строкой из молитвы и обращением к мусульманскому богу – Аллаху. Однако дальнейшая ее часть представляла собой заклинание духов плодородия, которые должны были обеспечить богатый урожай зерна и обилие скота, например:

Бисмиллагьи рахIмани рахIим!
Ппара сумар хьурай,
IуьтIанас хьурай,
Хал ацIу кьур хьурай,
Девлетар хьурай! −
«С именем Бога Милостивого и Милосердного!
Пусть будет много урожая,
Чтоб обильная еда была на столах,
Пусть дома наполнятся зерном,

Пусть будет много добра!» [Приложение №2].

Или:

Я, Аллагь!
Джиларис угъал.
Сал ацІу малар.
Маларис сагъвел.
Яккарис ширин тІем,
Тумарис ацІу кІилар,
Хулас баракат!
Ягъ на Іуьш минате.
Вас аркьая дуьгІабур.
Руккасе вас ттур йирхІун малра.
Я, Аллагь! –

«О Всевышний!
Земле нужна вода.
Полный сарай скотины дай.
Скотина, чтоб здоровая была.
У мяса, чтоб хороший вкус был,
Колосья, полные зерна в поле,
Чтоб в доме был покой и благополучие!
Днем и ночью мы у тебя просим.
День и ночь провожу в молитвах.
Тебе завещанного быка принесу в жертву.
О Всевышний!» [Приложение №3].

Во второй части празднества, после совершения обрядов, связанных с проведением первой борозды, мужчины возвращались в селение и устраивали всевозможные увеселения. На главной площади проводились скачки, били барабаны, звучала музыка и песни. Юноши проводили различные соревнования: соревновались в бросании камней, борьбе, беге. Победителей чествовали, торжество сопровождалось танцами и песнями.

К празднику *Язан аркьа ягъ* - «День первой пахоты» мужчины готовили для участия в скачках своих коней. На празничные скачки собиралось все жители селения. Женщины готовили ритуальные блюда и пекли хлеб, чтоб угостить ими победителей состязаний. Победившего в скачках скакуна наряжали, обвешивая яркими платками, лентами и кинжалами. Вот как описывал проведение обряда в 1868 г. очевидец из села Буркихан Омар-оглы Абдулла: «Утром на площади около мечети собралась многочисленная толпа; по данному старшим картом (карт - глава – один из почетных родов – тухумов) селения знаку из его дома вынесли несколько хлебов, мясо, а также лепешку (*бартту*), большую, украшенную яйцами и орехами, и дали ее одному старику держать в руках. Скачка совершалась при многочисленной толпе, и первым прискакал один молодой человек, который и заслужил лепешку (*бартту)*, поднесенную ему означенным стариком с поздравлением. В это самое время родственники и близкие друзья получившего приз бросились к нему и коня его обвесили кинжалами, а женщины повязали шею коня платками так, что он едва мог идти шагом от тяжести навешанных на него кинжалов и платков. Каждый, навесивший свой кинжал, должен был идти в дом хозяина коня за получением своего оружия обратно, но не иначе, как с чем-нибудь съедобным: одни понесли сушеную баранину, другие бузу, третьи – хлеб и т.д., так что в короткое время дом хозяина коня наполнился провизиею» [Омар-оглы Абдулла, 1868, с. 61-62].

Во время празднества, продолжавшегося порой до поздней ночи, исполнялись различные обрядовые и необрядовые песни как лирического, так и героического характера. Так, например, участники празднества разжигали большой костер, садились вокруг него и пели:

Ла иллагьа иллал-лагь,
ЧIирарис угъал кканде,
Тахарис кьур кканде,
Че шиниккварис гIур кканде. −

«Ла иллагьа илла-лагь (с араб. яз. «нет бога, кроме Аллаха),

Лугам нужна влага,

Горцам зерно нужно,

Детям нашим мука нужна!» [Приложение, №4].

Обрядовая песня носит заклинательный характер, основная ее функция – обеспечение благополучия, то есть необходимого количества воды/дождя для получения будущего урожая зерна.

Сохранились у агулов пословицы и поговорки, связанные с этим обрядом, а также, в целом, с полевыми сельскохозяйственными работами: *ЧIаларилди хуппур узас верефттава* − «Поле словами не засеешь»; I*уьссе бугъадин язан дуздинфе* − «У старого быка вспашка ровная»; Фи *узучин, гьеге уцасе* − «Что посеешь, то и пожнешь» и другие.

Следующим этапом весенне-летних полевых работ была прополка появившихся растений, которая требовала значительных усилий и затрат времени. Для проведения прополки несколько семей родственников объединялись и трудились совместно. Начинала прополку самая бойкая и сноровистая женщина. Совместная прополка посевов продолжалась до тех пор, пока не было обработано все поле. Связанных с совместной прополкой ритуалов и обрядов в настоящее время не зафиксировано. Возможно, они существовали на более ранних этапах развития, но в связи с изменившимся укладом жизни, развитием производства, появлением новых сельскохозяйственных орудий труда были утрачены.

Обрядовый праздник *Хьидин Iуьш* − «Весенняя ночь»

В традиционной культуре многих народов, как правило, наступление весеннего и осеннего равноденствия и солнцестояния было связано с празднествами, исполнением обрядов и ритуалов, призванных обеспечить плодородие скота и земли, изобилие и, в целом, благополучное протекание жизни.

С весенним равноденствием было связано празднование нового года в марте, характерное для многих народов Востока, в том числе и Дагестана. Праздник весны у дагестанских народов имеет различные названия: у

даргинцев – *ХIебла бери* − «Весенний день», у лакцев – *Интнил хьхьу* − «Весенняя ночь», у аварцев – *Ихх чIараб къо* − «День весны», у лезгин – *Яран сувар* − «Весенний день», у кумыков – «*Навруз-байрам*».

У агулов, так же как и у лакцев, этот праздник назывался ***Хьидин Iуьш*** - **«Весенняя ночь»**. Праздник не имел точного приурочения, в одних селениях он мог отмечаться в ночь на 16 марта, в других же − в ночь на 22 марта.

К празднику агульская молодежь начинала готовиться задолго до его начала. Юноши ходили по *магалам* (дворы), собирая бревна, кизяки и солому для костров. Женщины дома варили национальные блюда с сушеным мясом и фасолью, бараньи ножки и головы, в *хьар* (пекарня, общая для всего села) пекли чуду и хлеб круглой формы, напоминающие солнце, (таким образом они придавали ему магические свойства), а также *пилав аш* (плов из пшена), *нирхIин аш* (каша из пшена). Считалось, если в этот день будет обильное угощение, то и урожай в течение всего хозяйственного года будет богатый и будет собран без потерь.

Праздник «Весенняя ночь» начинался с разжигания костров, которые раскладывали вечером перед каждым домом. Жители каждого квартала стремились разжечь костер ярче, чем у соседей. Считалось, что чем больше огонь и чем дольше он горит, тем лучше будет урожай. «Обычай зажигать весной костры, - отмечал Ю.М. Соколов, - известен многим народам мира. С древнейших времен осетины, как и грузины, отмечали языческий календарный праздник, связанный с зимним солнцеворотом. Этот праздник был связан с предстоящим урожаем» [Соколов, 1941, с. 142].

Агулы придавали особое значение огню и различным ритуалам, связанным с огнем. Согласно мифопоэтическим представлениям агулов, как и верованиями многих других народов, огонь ночных костров обладал магическими очистительной и целительной функциями. На целительную и очистительную функции огня указывал в своих трудах еще А.А. Афанасьев: «…Кроме влияния на плодородие, - отмечал он, - огню приписываются и

целебные очистительные свойства. Противодействующий мраку и холоду, он прогоняет и демонов всяких бед и болезней, в которых первобытные народы видели порождение темной нечистой силы. Больные старики прыгали через огонь, надеясь избавиться от болезни, взрослые вместе с маленькими детьми, чтобы росли они здоровыми» [Афанасьев, 1868, с.37]. Отмечая проведение подобных ритуалов у древних славян, Афанасьев А.Н. писал: «Огню приписывали очистительные свойства, он якобы прогоняет болезни и демонов, в которых первобытные люди видели порождение темной нечистой силы» [Афанасьев, 1868, с.16].

В ночь *Хьидин Іуьш* жители селения от мала до велика перепрыгивали через костры, чтобы освободиться от злых духов. Женщины прыгали с детьми, чтобы огонь забрал все болезни и недуги. Огонь должен был помочь также очиститься от сглаза, очиститься от грехов и наполнить целительной силой. Перепрыгивая через огонь, агулы произносили магические заклинания, например: *Зун вартт, зе гунагьар ахтт* − «Я сам – вверх, а грехи – вниз», то есть «пусть огонь сжигает мои грехи»; *Зе итталар цІайи угурай* − «Мои болезни, чтоб огонь сжег»; *Зе джандин гІезабар файшурай* − «Мои душевные страдания, чтоб забрал»; *Зе джан илгун хьурай* − «Чтоб мое тело вылечилось»; *Зе йиркІвуран гІезабар угурай* − «Мои телесные и душевные боли пусть заберет огонь».

Тексты заклинаний могли превышать по объему одно предложение, например:

Зе итталар цайис хьурай,
Зе джандис сагвелар,
Сагъвел хьурай!
Гъава ца хьурай,
Ибгьа ягъар хьурай,
Айвелар дахурай,
Иджвелар хьурай! −
«Чтоб огонь забрал все болезни,

Здоровье будет в моем теле,

Пусть будет здоровье крепким!

Пламя огня пусть усилится,

Теплыми пусть будут дни,

Беда уйдет подальше навсегда,

Да будет нам благодать!» [Приложение №8].

Аналогичные магические действия – прыжки через костер, с признесением заклинаний, которые должны были обеспечить хороший урожай и здоровье, − были характерны и для праздника весеннего равноденствия у аварцев [Халидова, 2004, с.242].

С культом огня у агулов была связана цветовая символика и различные поверья, которые не утратили своей актуальности и в настоящее время. Так, например, красный цвет, согласно мифопоэтическим представления агулов, как и во многих других культурах, символизировал огонь. В ночь *Хьидин Iуьш* красной лентой обвязывали рога и шеи домашних животных, отображая веру в очищающую и благодетельную силу огня. С красным цветом связывалось также плодородие земли, обильный урожай. Эти представления, например, нашли отражение в примете: *РагъухъандигI ппара ире ранг гIагун – баракат ис верефе, хъвуьхъвеф гIагун – ппара джарх а ис верефе* – «Если в радуге превалирует красный цвет, жди богатого урожая, если превалирует желтый цвет – это к обильному урожаю ячменя».

Также вечером накануне празднества *Хьидин Iуьш* - «Весенняя ночь» юноши группами ходили по дворам, поздравляя всех сельчан, обязательным было поздравление старейшин села. Навещали также старых больных односельчан, желали им скорейшего выздоровления, угощали ритуальными блюдами. Старейшины призносили заклинания и *дуа* – «молитвы»; например:

Хьидана вас рагь йиси,

ЦIайе иса ппара мяхIсул ицIаси,

Ве хулаъ баракат хьурай!

Амин! –

«Весна всем нам дает солнце и тепло,

Будущий год хороший даст урожай,

Чтобы у нас дома было изобилие!

Аминь!» [Приложение №12].

Хозяйка дома встречала пришедших блинами с мучной халвой, сладостями или ритуальным хлебом *бахтта* и также произносила заклинания: *Гьеми иса ппара мях1сул хьурай!* - «Пусть будет урожайный год!»; *Гьарттин хула баракат хьурай!* - «Пусть много благополучия будет в каждом доме!» [Приложение №24].

Празднование «Весенней ночи» включало в себя также различные увеселения, пение песен и танцы. Проводились также различного вида состязания - бои быков, бега, скачки, соревнование в бросании камней. Победителей в состязаниях награждали призами. Праздник продолжался до глубокой ночи. К празднику женщины готовили ритуальные блюда, раздавали сладости.

В день празднества девушки разносили всем родственникам и соседям угощение - ритуальные блюда. Этот ритуал носил название *матрат вахис* - «нести подносы». Также принято было раздавать *садака* – «пожертвования», которые, по убеждению агулов, должны были способствовать будущему благоденствию. В этих ритуалах очевидны следы почитания культа предков, и пожертвования служили одной из форм жертвоприношения умершим и их умилостивления. Засватанным девушкам носили подносы с подарками, родители невесты и жениха также дарили друг другу подарки. Угощения и раздача подарков начиналась с южной части селения.

В «Весеннюю ночь» также устраивалось гадание по пламени обрядового костра: по тому, в какую сторону стелется дым, старейшины определяли, какой будет урожай в этом году.

Схожие традиции в проведении обряда встречи весны встречались у соседних лезгин и табасаранцев. «…В весенний праздник лезгин «Яран

сувар», - отмечает Э.А. Абдуллаева, - проводимый в день весеннего равноденствия, проводили различные магические обряды и исполняли песни об обновлении природы» [Абдуллаева, 2006, с. 159].

Аттана час гуьзел гатфар,

Авуна чна яран сувар.

Амач гила живер, муркар,

Чаз бул хьана селер, вац1ар.

Мулзин цуьквер гъере-гъере,

Чупарукар, жули лифер.

Ажеб гуьзел вахт я гатфар! –

«Пришла к нам прекрасная весна,

Отметили мы праздник весны.

Нет больше снега и льда,

Теперь у нас изобилие воды.

Кругом у нас цветы зацвели,

Будет много ласточек, голубей.

Какое чудесное время весны!» [Ганиева, 1976, с. 22].

Как свидетельствует А.Г. Трофимова, «…у лезгин на празднике «Яран-сувар» имело место похищение огня. Уносить горящие поленья из костра чужого квартала или селения считалось геройством для утащившего и позором для потерявшего часть своего огня» [Трофимова, 1961 с. 143-148].

В первый день весны, рано утром старшая в семье женщина заходила в сарай, в котором находился домашний скот, и прозносила заклинание, которое должно было призвать на его защиту добродетельных и защитить от вредоносных джинов, например: *Идже джинарар, ачишаб, чIире джинарар, аттъях!* − «Добрые джины, входите, вредные джины, уходите!» После произнесения этих заклинаний скот выгонялся на пастбище.

В обращениях к весне, заклинании сил природы и добрых и злых духов-джинов находят отражение мифологические представления агулов о магической силе слова, возможности при помощи обрядовых действий и

ритуалов воздействовать на них и обеспечить плодородие земли и скота, способствовать получению обильного урожая, здоровья и, следовательно, благополучия семьи и всего общества.

Во время обрядового празднества исполнялись также обрядовые заклинательные песни, в которых обращались к весне, представлявшейся в качестве собирательного образа обновления природы, например:

Адине хьехъди хьид,
Шадхьуне хьин хьидис,
ИцIуне ибхьер, меркквар,
Адине ппара хьеттар.
Адахъуне ацIун тукар,
Алттине ппара джакъвар, луфар,
Фи идже вахтт э – хьид!–
«Весна пришла в наши дома,
Мы отмечаем праздник весны,
Нет больше снега и льда,
У нас достаточно воды.
Расцвели кругом у нас кусты,
Птицы прилетели в наши края,
Какое чудное время – весна!» [Приложение №9].

Следует отметить, что празднование встречи весны и циклического обновления природы типично для многих народов. Так, например, у табасаранцев этот праздник назывался *Эвелцен*, он приходился на день весеннего равноденствия – 22 марта и, так же как и у многих других народов, знаменовал собой конец зимы и наступление весны. За месяц до его наступления, согласно описаниям, приведенным работе М.М. Курбанова, проводилась игра, получившая название «биение яиц». «Мужчины одного селения, – отмечает М.М. Курбанов, - с зурначами и «гямпами» (шутами в масках и с пришитыми хвостами) шли в другой аул. Шествие сопровождалось танцами, шутками, играми, проказами шутов, порой

задевавшими присутствующих, но никто не сердился. Все это вызывало только смех. Процессия шла под музыку и хлопки от двора к двору, причем, как принято по традиции, каждый держал в руках разукрашенную узорами ивовую палку; при этом исполнялись хоровые песни. У присутствующих участники шествия просили яиц, хлеба и т.д.» [Курбанов, 1996, с. 14].

Праздник проводов зимы и встречи весны у агульцев и других дагестанских народов, так же как и празднества восточных славян (Масленица, Встреча весны и др.), и карнавалы восточноевропейских народов, были посвящены символическому изгнанию смерти, холода и зимы, ибо «зима гибнет под жгучими лучами весеннего солнца в быстрых потоках растопленных снегов» [Афанасьев, 1868, с.16].

***Ибхьин тукарис* – «Хождение за подснежниками»**

К числу обрядов, совершаемых поздней весной, в апреле – мае, можно отнести агульский обряд *Ибхьин тукарис* – «Хождение за подснежниками». В своей первоначальной основе этот праздник, по всей видимости, был одним из обрядов плодородия, связаным с поклонением духам растительности.

Поздней весной молодые девушки селения договаривались между собой и еще до рассвета вместе уходили в горы. Добравшись до местности, где в изобилии росли подснежники, девушки собирали их, а также и другие травы для приготовления ритуальных блюд: чуду, пельменей, лепешек. Эти блюда входили в обязательный весенний рацион агулов.

Набрав подснежников и других целебных трав, девушки устраивали игры, пели и танцевали. По окончании веселья, до наступления темноты они возвращались, прихватив с собой сорванные травы. На равнине их уже поджидали женихи, чтобы проводить до селения. По пути к дому юноши и девушки устраивали совместные танцы и веселье. Обязательным ритуалом было дарение девушкой подснежников юноше, который с нею танцевал.

Обряд *Ибхьин тукарис* - «Хождение за подснежниками» и связанные с ним празничные игрища обнаруживают черты типологического сходства с русскими «зелеными святами» - троицко-семицкими обрядами.

***Сурарис вес* – «Хождение за черемшой»**

К агульским весенним обрядам можно также отнести обряд С*урарис вес* - «Хождение за черемшой», проводившийся, как правило, с конца апреля по конец мая. Рано утром девушки собирались возле родника и отправлялись в ближайший лес. Оказавшись в лесу, одна из девушек произносила *дуьгIа* – «молитву», все повторяли «аминь», после начинался сбор. После обеда, собрав черемшу, они возвращались домой. Дома черемшу нарезали и сушили, чтобы зимой готовить из нее множество блюд. Большое место в пище агулов занимали всевозможные пироги, *кIутIурар* или *ккуккалаяр*, с разной начинкой. Готовили такие пироги с начинкой из черемши, а также и из других съедобных диких трав. Обряд отображает архаическое по своей природе историческое состояние общества, в основе производственной жизнедеятельности которого было собирательство. Несмотря на современную утилитарную форму существования обряда, практически утратившего свою магическую сущность, в нем все же присутствуют сохранившие свою сакральную основу атрибуты. В частности, произнесение *дуьгIа* – «молитвы», по всей видимости, элемент, имевший более позднее происхождение, заменил собой первоначально существовашее заклинание, обращенное к духам растительности, которое, возможно, должно было умилостивить их и способствовать благополучному завершению сбора и обилию необходимого, искомого продукта (черемши).

Бег по росе

В самый долгий день в году, день летнего солнцестояния (21-22 июня), исполнялись обряды, связанные с предопределением девичьей судьбы: обряд заключался в беге девушек по росе. Считалось, что эти магические действия помогают девушкам вовремя выйти замуж, обрести собственную

семью. Обращаясь к божествам природных стихий, они просили о том, чтобы всем девушкам сопутствовало скорое и удачное замужество.

Составной частью этих обрядов были молитвы из Корана, которые исполнял распорядитель местных обычаев, блюститель нравов – мулла. В каждом селе обряды содержали свои варианты таких молитвенных обращений. Например: *Я, Аллагь, зе руш сакин хьурай; Аллагь, рушал идже хизан алчархьурай; Аллагь, руш шувас ушун арайил хьурай; Я, Аллагь, рушан кьисмат хьурай* (во всех обращениях присутствует мольба к Всевышнему, чтобы он помог выйти замуж, встретить хорошего спутника жизни, чтобы девушка вскоре вышла замуж или встретила свою судьбу).

Общей чертой таких молитв было обращение к Всевышнему, а также упоминание мифологических персонажей (*Элместти, Гъвадиккен, Кашкан, Кафттар).* В этих молитвах присутствуют отчетливые следы присущего агулам двоеверия - сочетание мифологических и мусульманских верований.

Обряды и обрядовая поэзия вызова дождя и солнца

Основной проблема, с которой сталкивались земледельцы, было отсутствие в горной местности достаточного количества источников воды, необходимой для орошения. Одновременно затянувшиеся дожди также могли привести к гибели будущего урожая. В таких условиях будущий урожай был в прямой зависимости от своевременного выпадения дождя и должного количества солнечных дней. Чтобы вырастить и сохранить зерновые и другие сельскохозяйственные культуры, агулы выполняли различные обряды, основной целью которых было оказать влияние на природные явления и способствовать своевременному выпадению дождя и, напротив, появлению солнца и прекращению затянувшегося ненастья.

Обряды вызова дождя

Обряд вызова дождя совершался во время длительной засухи, когда земли и луга высыхали от жары. Моления и обрядовые действия вызова дождя у агулов первоначально входили в состав весенней обрядности, но

впоследствии стали проводиться вне зависимости от них. Основная функция этих обрядов − аграрно-магическая.

Обрядовые действия и ритуалы вызова дождя сопровождались произнесением заклинаний и молитв, например:

Я, Аллагь, хIа угъал угъурай!

Я, Аллагь, зибзар кIирай!

Гъазе чIирар рукъуная,

Чин Iэгвал ухь, Аллагь!

Чин кIес амарта,

Че шиникквар Iэгвал ухь!

БицIи нахширар,

Угъурай, Аллагь, угъурай! -

«Пусть, Всевышний, пойдет обильный дождь!

Пусть, Всевышний, умрут муравьи!

Зеленые луга высохли без воды,

Аллах, побереги нас от бед!

Помилуй и защити нас,

Пожалей детей наших малых!

Слабых и немощных, как малые звери,

Пусть будет дождь, Всевышний!» [Приложение №14].

Обряд вызова дождя проводили в летний зной, как только появлялась потребность в воде для полива растений. Жители и мулла собирались около мечети и оттуда направлялись к священному месту *пир*, которое находилось в центре селения. Дойдя до священного места, все собравшиеся читали молитвы, раздавали *садакьа* – «пожертвование» малоимущим. После мулла произносил *дуьгIа* – «молитву», например:

Я, Аллагь, угъал угъурай!

Iуьккерис хьед ккандяя,

Гъазе хуппурар рукъаая,

Дагьарар рукъаая,

Рукъуная майданарил Іуьккер,

Хуппурарис хьед ккандяя,

Іуьккер кегъучІас,

Я, Аллагь, угъал угъурай! -

«О Всевышний, пусть пойдет дождь!

Травы и луга хотят воды,

Зеленые поля высыхают.

Горные вершины высохли от жары,

Высохли луга и равнины,

Полям нужна влага,

Чтобы вырос урожай!

О Всевышний, пусть прольется дождь!» [Приложение №16].

Молитва, несмотря на обращенность к Всевышнему, по своей форме, основной функции и содержанию первоначально представляла собой, по всей видимости, заклинание, обращенное к существовавшим мифологическим персонажам, духам, персонифицирующим природные стихии, которые призваны «отпустить» небесную воду - послать дождь. Доказательством этого предположения являются некоторые сохранившие первоначальную форму обряды, в которых агулы обращались к солнцу и небесам с просьбой послать дождь. Моления, обращенные к Всевышнему, и существовавшие, наряду с этим, прямые обращения к природным объектам – солнцу, небесам - свидетельствуют о наличии остаточных, характерных для агулов более ранних устойчивых мифологических представлений, не до конца исчезнувших под влиянием мусульманской религии. Например:

Я, рагъ, чин Іэгвал ухь!

Шиниккâр, баб хъудай.

Завар гьик час угъалар.

Хуппурариди, рагъу угаттар. –

«Смилуйся над нами, солнце!

Дети остались сиротами.

Пошлите нам дождь, небеса.

Равнины высыхают от жары» [Приложение №15].

После молитвы люди обрызгивали водой землю вокруг священного места, а после джамаат (жители села) исполнял обряд жертвоприношения − *садакьа*. Он заключался в следующем: сообща покупали быка, потом его резали и жертвенное мясо раздавали всем, и обязательно − малоимущим и больным сельчанам. В каждой семье также готовили угощение из жертвенного мяса для всех членов семьи.

В каждой семье в эту ночь молились, а также произносили заклинания для вызова дождя, например: *Я, Аллагь, гьик час угъал…ппара угъал угъурай!* - «О Аллах, пошли нам дождь! Да будет много воды, пусть льется сильный дождь!» [Приложение №16].

В некоторых агульских селениях с целью вызова дождя выполняли ритуал бросания в реку вдовы, или могли заменить обливанием ее родниковой водой. Жители селения поджидали, когда вдова пойдет за водой к роднику или к реке, подхватывали женщину и бросались вместе с ней в реку или окатывали струей родниковой воды. С этой же целью в пятничный день старики устраивали *зикри* – «радение».

Дети во время засухи находили муравейники и «угощали» муравьев: сыпали им в качестве жертвоприношения крошки хлеба. Вызывание дождя с помощью ритуалов, связанных с муравьями, существовало также и у адыгов. «В адыгских мифопоэтических воззрениях, - отмечает З.Ж. Кудаева, - муравьи − хтонические существа, соотносящиеся с нижней космической зоной, корнями древа, связаны с водной стихией и являются «стражами» или «отпирателями дождя». *ХъумпIэцIэдж Iэбгъуэ (Iэтэ) пкъутэмэ, уэлбанэ мэхъу, жаIэрт* – «Если разрушить муравейник, будет гроза, ливень, говорили» [Кудаева, 2008, с. 232]. Так, например, маленькие девочки мочились на муравейник, чтобы пошел дождь: *Къандзэгум хъыджэбз цIыкIур тогъутхьэ уэших къешхын щхьэкIэ*, а также устраивали поединок между муравьем и волосом. Если побеждал волос, то должен был пойти дождь

[Кудаева, 2008, с. 233]. Существовал также у адыгов и ритуал «угощения» муравьев: «Считалось, что если муравьи устроили свой муравейник слишком близко к дому, то уничтожать его (жечь, заливать водой) нельзя, необходимо было с ним договариваться − *епсэлъэн хуейщ*, убеждать, просить уйти и умилостивлять угощением: крошками, сладким (всем, что любят муравьи), тогда они уйдут сами» [Кудаева, 2008, с. 235].

В восточнославянских традиционных мифопоэтических воззрениях муравьи также являются предсказателями дождя: если вокруг муравейника полно ее обитателей – к хорошей погоде, а если муравьи прячутся – жди сильного ветра, дождя, грозы.

Обряды вызова дождя были разнообразны. Одним из традиционных обрядов было ношение по селению обрядового чучела: из веток и соломы делали чучело человека, наряжали в старую одежду и с ним ходили по дворам. Хозяин дома выносил продукты (сыр, сахар, хлеб, халву) и раздавал участникам обряда, а чучело обливали водой или сывороткой. Обряд могли повторять несколько дней подряд, пока не пойдет дождь.

В данном обряде использовались приемы имитативной и вербальной магии. Имитативная магия включает укрытие чучела зеленой травой, обливание мальчика, носящего чучело, водой и его одаривание. Вербальная часть обряда состояла из песен-молитв, а также произнесения заклинаний, которые должны были воздействовать на природу и способствовать выпадению «небесной воды»: *Я, Аллагь, гьик час угъал!* - «Пусть будет дождь!», «Да будет дождь!», *Угъал угъурай!* - «Пусть пойдет дождь!».

В заклинаниях применялись глаголы в императивной форме, в молитвах же содержалась просьба, обращенная к высшему существу, божеству. Молитвенные обращения к Аллаху, попытка разжалобить его должны были быть услышаны и дать желанные результаты.

В селении Тпиг Агульского района во время засухи собирались все взрослые женщины, одна из них обязательно должна была быть *ашкIин* – «вдовой». Собравшись возле главной мечети, они расходились по дворам. С

собой брали пустые хурджины, чтобы наполнить их продуктами, которые будут раздавать в домах. После обеденного намаза женщины поднимались в горы, по дороге выкапывали небольшие ямки и наблюдали, появится ли вода. В ямку, внутри которой появлялась вода, закапывали конский череп. Возвращаясь домой, они просили Всевышнего о ниспослании дождя. Ритуалы с конским черепом бытовали также и у адыгов. «Для ниспослания дождя, − пишет С.Х. Мафедзев, − в реку бросали также череп жеребца, заговорив его вначале» [Мафедзев, 1979, с.56-59].

Обряды, в основе которых лежали древнейшие мифологические представления, были характерны не только для агулов, но и для всех народов Дагестана, а также для многих других культурных традиций. Обряды захоронения в земле/воде конского черепа во многих культурных традициях были связаны с культом мертвых, предков-покровителей, которым приносилась умилостивительная жертва. Такую же основу имело обязательное присутствие в обряде вызова дождя *ашкIин* – «вдовы».

Интересные сведения о ритуале вызова дождя содержатся в воспоминаниях Омар-оглы Абдуллы («Воспоминания муталима»), опубликованном в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», относящиеся к середине XIX века: «… Расскажу еще про один странный обычай, - отмечает Абдулла Омар-оглы, – который существует в этом округе (*магале)*. Когда бывает засуха летом, то народ выходит в поле просить у бога дождя и собирается на одну из гор Агульского ущелья, где после совершения некоторых обыкновенных у мусульман обрядов мужчины и женщины отправляются на склон горы. Женщины садятся на колени к мужчинам и таким образом они все вместе ползут по земле в сидячем положении до самой подошвы этой горы. Один ученый в этом магале, по имени Али, убеждал народ в последнее время оставить этот обычай как богопротивный, но молодые люди стоят за него. Впрочем, засухи не было здесь уже несколько лет» [Омар-оглы, Абдулла, 1868, с.61].

Обряд *Марфаппаппай* проводили также в засушливые дни с целью вызова дождя. Все желающие принять участие собирались и наряжали чучело: надевали на него старую одежду, облачали с головы до ног в солому или сухие ветки, чтобы оно меньше промокло. Участники шествия ходили по селению и стучались в двери всех домов. Хозяин дома выносил продукты для жертвоприношения, а женщины обливали чучело водой или сывороткой.

В некоторых селах вместо чучела наряжали - укрывали ветками и соломой - человека, а сверху на него накидывали плащ-дождевик. Лица его никто не видел, и в течение всей обрядовой церемонии жители селения не знали, кто это. Знали только самые близкие его друзья, которые называли его *Марфаппаппай.* Он выступал в роли обрядового шута и балагура. Во время шествия по дворам хозяйки выливали на него кувшины воды и громко произносили: *Я, Аллагь, угъал адирай!* – «О Аллах, чтобы пролил дождь!», *Я, Аллагь, угъал адина, чIирар кегъдирай!* – «О Аллах, чтобы травы выросли!» и т.д. Участники обряда танцевали и пели песни-молитвы, обращенные к *Марфаппаппаю*:

Эй, Марфаппаппай, хьед ккандe,
Х1уьринттарис угъал ккандe!
Рагъар, вазар ахтт хьурай,
Дифар къирибур вартт хьурай!
Амин! –
«Эй, «Марфаппаппай» мука нужна нам,
Сельчане дождя хотят!
Луна и солнце пусть опустятся,
Облака и тучи вверх поднимутся!
Аминь!» [Приложение №17].

Участники церемонии обходили все дома, затем направлялись к священному месту – *пир*, и там делили между собой *садакьу* – «пожертвования» (собранные продукты). Затем молились и расходились по домам, надеясь на то, что скоро пойдет дождь.

Вождение *Марфаппаппая − Марфагана* представляло собой также одну из форм поклонения духам природы, возможно, являлось олицеворением некоего архаического божества, управлявшего природными стихиями. Смысл обряда состоял в поклонении этому сакральному персонажу, ему приносились пожертвования, целью которых было обрести его покровительство и получить «небесную воду» – дождь.

Этот обряд Э.А. Абдулаева трактует как одну из форм почитания культа предков. «Посещение святого пира и кладбища, - отмечает Э.А. Абдуллаева, - вероятно, совершалось для придания обряду вызывания дождя большей силы путем вымаливания у небесных сил покровительства и почитания культа предков. С культом предков связан и ритуал потребления пищи, собранной Марфаганом на кладбище или у «святого пира» [Абдуллаева, 2006 с. 31].

Аналогичный обряд вызова дождя существовал также и у адыгов. «Заботясь об урожае, для «предотвращения» засухи, адыги в летнее время», - отмечал С.Х. Мафедзев, - устраивали массовые «купания в одежде» с «хьэнцэгуащэ» (княгиня-лопата), всеобщие моления с играми. <…> Ханцегуашу [куклу] делали из деревянной лопаты, к рукоятке которой поперек прикрепляли палку так, чтобы лопата походила на человека с вытянутыми в обе стороны руками. Этого «человека» наряжали в платье старой женщины. «Голову» Ханцегуаши покрывали платком, «талия» перетягивалась поясом. … Ханцегуашу брали за «руки» две молодые, обязательно босые девушки и, в сопровождении других женщин и детей, водили от двора к двору по всей деревне с песнопением» [Мафедзев, 1979, с.56-57].

Песня, обращенная к Ханцегуаше содержала просьбу «послать» дождь:

Хьэнцэгуащэ зыдошэрэ,

Хьэнцэгуащэ махуэрэ,

Ялэхь, уэшх къегъэщэщэх −

«Ханцегуаше водим,

Ханцегуаша счастливая, светлая,

Аллах, пролей на нас дождь» [Мижаев, 1973, с. 55].

Процесс вождения *Ханцегуаши* завершался обливанием куклы водой, общим угощением и купанием в реке. У шапсугов *Хацегуашу* помещали в реку, а по истечении трех дней вынимали из воды и ломали. У кабардинцев чучело «княгини-лопаты» после общей трапеза у реки приносили в центр селения, вкапывали на площади и устраивали танцы, игры, вождение хоровода.

У агулов существовали определенные топонимические объекты, которым придавалось сакральное, магическое значение. Такие топонимические объекты расположены в ущелье в окрестностях селения Тпиг и называются *ХІа дагьар* − «Большая гора», *БакІай дар* − «Лысая гора», *Сулхумдин улуд* − «Гора с отверстием», *ДуьгІейин дар* − «Молящаяся гора». В дни различных природных стихийных бедствий к этим сакральным объектам приносили жертвоприношения - *садакьу*.

Такие же «святые горы», «святые реки» или же «святые источники» встречаются и у других народов Дагестана. Например, «Святая пещера» у табасаранцев в окрестностях селения Хустиль Табасаранского р-на, гора *Марафа кьил* − «Дождевая вода», родник *Т1урфандин су* − «Речка ливня» у лезгин и т.д. Во время засухи в таких сакральных местах также устраивались обряды, которые должны были способствовать выпадению дождя. Проведение подобного обряда, совершавшегося в агульском селении Квардал Курахского района, описывается А.Г. Трофимовой. В засушливую пору мужчины во главе с муллой шли на священную гору *Марфак1ил* − «Дождливая вершина» и несли с собой обрядовую еду, которую раздавали всем присутствующим. Мулла набирал из родника, расположенного на горе, воду в кувшин, и все шествовали обратно. У подножия горы близ селения выливали воду из кувшина в реку, при этом молили бога о ниспослании дождя и поедали обрядовую пищу. «Эти обрядовые действия у агулов, – пишет А.Г. Трофимова, – носили название «*Марфаппаппай*», «*Марфаган»,*

«Пешапай». Согласно свидетельству информантов из агульского селения Хоредж, «священный» родник на этой горе течет через кладбище и «чудодейственная» сила родника становилась благодаря тому, что родник протекал через могилу хорошего, «богоугодного» человека» [Трофимова, 1965, с. 97].

Сохранившиеся обряды и ритуалы (*Марфапапай*, *Марфаган*, *Пешапай*) бытуют и теперь в некоторых агульских селениях, в которых до сих пор основным занятием является земледелие. «…Возможно, – считает А.Г. Трофимова, – также последнюю часть слов «*пешапай*» и «*марфатипай*» считать заимствованной из азербайджанского языка, в котором слово «пай» означает «доля», «пай». Таким образом, слова *пешапай* и *марфаппаппай* можно трактовать как «доля листа» (т.е. причитающееся листу) и «доля дождя» (т.е. «причитающееся дождю»). «Причитающимися» дождю или листу были продукты, которые собирали участники обряда вызывания дождя» [Трофимова, 1961, с.143].

Обряды агулов сходны с традиционными обрядами других народов Дагестана. Как отмечает в своей работе Э.А. Абдуллаева, «…у соседних табасаранцев для заклинания дождя жители селения Хустиль собирались у святой пещеры «Дюрк», резали скот, раздавали мясо как садака и молились всевышнему. Считалось, что подобные обряды не раз спасали посевы от гибели в засушливые годы» [Абдуллаева, 2006 с. 35].

Среди магических по своему характеру обрядов и ритуалов, связанных с вызовом дождя, следует отметить также ритуал, который выполнялся в селении Рича. Во время засухи жители направляли русло *ифуран хьед* – «священного источника» таким образом, чтобы оно протекало по всем улицам селения; святая вода должна была дойти до каждого двора.

С целью вызова дождя в селении Тпиг Агульского района проводили также обряд *ХIайвандин гуг нецIъу ик1аф* − «Опускание конского черепа в речку», в котором сочетались элементы мусульманской религии и мифологические воззрения, связанные с миром мертвых и духами предков-

покровителей. Проводил обряд мулла, хорошо знающий арабский язык. На череп наносили арабские надписи, которые необходимы были для совершения обряда, затем опускали его в речку. Агулы верили, что такой «святой» череп вызовет столь необходимый людям, растениям и животным дождь.

Обряды вызова солнца

Обряды прекращения дождя и вызова солнца имеют сходные черты с обрядами вызова дождя. Так, например, с целью вызова солнца агулы прибегали к древнему магическиму обряду ***Белкьунцай***. В его исполнении участвовали только женщины. Участницы обряда при помощи ярких разноцветных платков наряжали куклу-чучело. Платки использовались преимущественно желтого цвета. На голову наряженной таким образом кукле повязывали красный платок и шествовали с ней по дворам и улицам села, исполняли при этом заклинательную песню. Как известно, во многих традиционных культурах желтый и красный цвета символически соотносятся с солнцем и огнем. Например:

Вазар гIадар вартт хьурай,
Дифар къирибур ахтт хьурай,
Инсанарис рагъ хьурай,
Белкьунцис шуй ккандяя,
ШагIбанас хьир ккандяя.
Ла-ила-гьа-ила-лагь! –
«Солнце и луна пусть поднимутся,
Тучи, облака опустятся.
Все мы хотим солнца,
Белкьунцай хочет мужа,
Шабан – жену.
Аминь!» [Приложение № 21].

Упоминание желания иметь супруга - мужа и жену - выступает в песне в качестве эротического символа плодородия. Супругами в песне выступают

солнце и луна, что согласуется с существовавшими у агулов, рутулов, лезгин, цахуров и других дагестанских народов представлениями, в соответствии с которыми солнце и луна являются братом и сестрой. «…Сестра (солнце), - отмечает исследователь агульской народной поэзии Э.А. Абдуллаева, - выходит только днем, а брат (луна), не знающий страха, – ночью. Первоначально и луна светила так же ярко, как и солнце. Как-то луна и солнце, <…> поспорили между собой о том, кто из них красивее. Ни один не хотел уступить другому. Тогда сестра, желая быть самой красивой, провела по лицу спящего брата грязной тряпкой, намоченной в разведенной извести. С тех пор луна стала тусклой» [Абдуллаева, 2006, с.36].

Сведения о существовании обрядов «вызова солнца» содержатся в работе М.М. Ихилова, согласно свидетельству которого агулы, проживающие на высокогорьях Дагестана, стремясь прекратить затяжные дожди и вызвать солнце, «наряжали куклу-идола, с которым дети ходили по аулу и просили у божества, чтобы прояснилось солнце и стало сухо» [Ихилов, 1967, с.225].

Типологическое сходство мифологических представлений в обрядах и песнях, исполняемых с целью прекращения дождей и вызова солнца, прослеживается и у табасаранцев. Так, например, в песне вызова солнца, поется:

А гуни, гуни, гуни – герек,
Гунийиз ригъ кканди, а!
Ригъар, вазар минати,
Мархьар, амсар тинади,
Амин! –
«А гуни, гуни, солнце,
Гуни хочет тепла!
Солнце и луна – сюда,
Тучи и облака – туда,
Аминь!» [Курбанов, 1995, с.79].

У агулов существовали различные варианты обрядов вызова солнца. Один из таких вариантов обряда прекращения дождя, так же как и обряд *Белкьунцай*, выполнялся только женщинами. Из старой метлы женщины делали чучело, похожее на женщину, и прикрепляли его на ворота. На чучело накидывали красные платки и куски ткани, после произносили заклинание: *Я, Аллагь, угъалар кIуьркIурай, рагь адирай!* - «Аллах, да прекрати дожди, дай солнцу выйти!». Затем на улице устанавливали треножник и железную плиту, на которой жарили зерно, и сжигали снятое с ворот чучело - старую метлу, обвешанную кусками ткани. Красный цвет отождествляли с солнцем, теплом, плита нагревалась, капли дождя шипели. Ритуал символически изображал «сжигание» дождя и тем самым избавление от него.

У агулов существовала также детская, по всей видимости, имевшая в прошлом магическую, сакральную функцию, обрядовая игра, в которой разыгрывалось символическое освобождение солнца, захваченного в плен тучами. «Солнце» стремится вырваться на свободу, но его не пускают обложившие, «пленившие» его тучи. Однако вырваться из плотного кольца туч солнцу помогают силы извне, в виде группы детей, которые «разгоняют злокозненные силы» и «освобождают солнце».

Трансформация магических по своей функции обрядов, переход их в сферу детских игр вместе со связанным с ним фольклором – явление достаточно хорошо известное. «…Игрище по мере развития в нем магического элемента,- отмечал В.Н. Всеволодский-Гернгросс, - переходило в обряд; обряд же по мере своего обмирщения превращался в игру» [Всеволодский-Гернгросс, 1959, с. 23].

В рамках игры ее участники, мальчики, рисовали круг и сажали в его центр одного из игроков. Он стремился вырваться за пределы круга, но окружающие всячески препятствовали и не выпускали его. Затем появлялась другая группа детей, разбивала окружение и освобождала пленника. Во время обрядовой игры звучал следующий ритуальный диалог:

Группа, пришедшая «освободить солнце»:

Чин адинаттаре вун гьас,

Аттшаб чахъди! –

«Мы пришли за тобой,

Выходи к нам!».

Дети, окружившие «солнце», отвечают:

Атасттава чин ме,

ИрцIандава чин чвас. –

«Мы его не отпустим,

Не отдадим мы вам никого».

Первая группа мальчиков настаивает:

Дайихаб чун,

Гуджиникестти гъасе.

«Если не отдадите,

Мы силой заберем» [Приложение №18].

В ряде агульских аулов, чтобы остановить дождь, выполняли следующий ритуал: повязывали на голову ослу платок, подносили к нему большое зеркало, чтобы он испугался и закричал. Женщины при этом пели заклинательные песни, например:

Рагь адирай!

Угъалар хъаттархьурай,

Къирибур алдикурай,

ИбгIа ягъ хьурай!

Час рагъ ккандяя,

Iуьши – угъал, ягъуйи – рагъ,

Я, Аллагь, акъе гьагиштти! –

«Пусть выйдет солнце!

Да прекратятся дожди,

Тучи пусть уйдут,

Да будет солнечный день!

Все мы хотим солнца,

Ночью – дождь, днем – солнце,

Сделай так, Всевышний!» [Приложение №19].

Заклинательная песня была обращена к солнцу («Солнца дочь нам нужна!»), которое должно было разогнать тучи, остановить дождь и обеспечить богатый урожай. Например:

Гъузуная чин рагъухъ,

Угъалин кIиркI фаях,

Рагъун руш час тин!

Рагъ гIайчIурай!

Чин вас миннат аркьая,

ЦIаде ягъ хьурай!

Инсанарис баракт хьурай! −

«Мы хотим солнца,

Сына дождя забери,

Солнца дочь нам нужна!

Пусть выйдет солнце!

Мы просим тебя,

Пусть будет солнечный день!

Нужен нам богатый урожай!» [Приложение №20].

Обряды и песни-заклинания, как это следует из их содержания, были направлены не на полное прекращение дождей, они стремились ограничить его выпадение, заклиная выпадать только ночью, солнце же заклинали «выходить» днем. Обряд и сопровождающая его обрядовая поэзия имели функцию установления необходимого для созревания урожая природного баланса - солнечного и дождевого.

Показательны в этой связи обряды, поверья и ритуалы, связанные с лягушкой. Так, например, до настоящего времени среди агулов сохранились представления о том, что если убить лягушку, то обязательно пойдет дождь.

В ритуале, призванном прекратить затяжные дожди у агулов, пожилая женщина – мать, бабушка или прабабушка - находила лягушку и заставляла ее забраться в вязаный чулок, наполненный отрубями, а после закапывала чулок вместе с лягушкой в землю. Агулы были убеждены, что если «похоронить» лягушку, то прекратятся и ливневые дожди.

Существовал у агулов также обряд подвешивания лягушки. «Исполнителем магических действий в данном обряде, - отмечает З.К. Тарланов, - как правило, выступают дети. Поймать лягушку поручается ребенку, у которого еще жив представитель, как говорят агулы, третьего поколения родителей, т.е. прадед или прабабка. Лягушку кладут в маленький мешочек, его наглухо завязывают и вешают на стену здания, имеющего не менее трех этажей и стоящего на открытом месте. Обычно для подобных целей выбирали вершину сельского минарета, вероятно, потому, что это было самое высокое здание в селе» [Тарланов, 1984, с. 131-132].

Ритуалы с лягушкой для вызова дождя присутствуют, в несколько иной форме, также и у других народов. Так, например, в описанном выше обряде вызывания дождя у адыгов, вместо куклы Ханцегуаше носили наряженную в платьице лягушку, которую по окончании шествия бросали в реку [Мафедзев,1979, с. 58].

В агульских селах, граничащих с лезгинскими, во время непрекращающихся ливней проводили обряд вызова солнца, сходный с лезгинским обрядом *Алла-пехъ*. Во время исполнения обряда также пели обрядовые песни, в которых призывали «завязать тучи верекой» и т.п. Например:

Кулагъар адахъас, абаб ккaнде,
БерхIем аликIас, адад ккaнде,
Къирибур хъитIанас чIил ккaнде,

Іуьши угъал ккaнде,

Ягъуй рагъ ккaнде,

Будай, вун че будай,

Вун че шадвел э, гІашкъ алеф!

Рагъ дагьарарис ккaнде,

ИбгІавел тукарис ккaнде! −

«Бусы нужно повесить тете,

Жакет нужно накинуть на дядю.

Тучи нужно веревкой завязать,

Ночью пусть будет дождь,

Днем хотим мы солнце!

Услышь нас, куколка,

Ты наша радость ненаглядная!

Солнце высотам нужно,

Тепло цветам необходимо!» [Приложение №22].

Лезгинские песни, исполнявшиеся во время обряда вызова солнца *Ала-пехъ*, типологически сходны с аналогичными по своим функциям агульскими песнями. Например:

А пехъ, пехъ ала пехъ,

Пехъ ацукьна, ша, чими рагь

Ракъар, варцар — инухъди,

Цифер, къаяр – анухъди.

Амин минариз,

Кьабул урай гъуцари! −

«Эй, чучело, чучело, красное чучело,

Чучело села, приди теплое солнце,

Солнце и луна – к нам,

Тучи и ветры – от нас.

Аминь воздадим богу,

Пусть примет бог!» [Ганиева, 1976, с.11].

1.3. Осенне-зимние обряды и обрядовая поэзия.

Жатвенные обряды агулов.

Жатвенные обряды у агулов проводились в коллективной форме. Владелец земледельческого надела приглашал своих родственников и знакомых для совместной уборки урожая и готовил для них жатвенное обрядовое угощение. Начинать жатву поручали самой умелой в работе, имеющей детей и зажиточной, имеющей *баракат* - «достаток», женщине. Прежде чем приступить к работе, женщина произносила заклинание, начинавшееся с молитвенной формулы, обращенной к богу «милостивому, милосердному». Однако этот текст не представлял собой молитвы, поскольку не содержал просьбы и мольбы, а представлял собой выражение желания получения богатого урожая, здоровья. Заключительная формула «Пусть поможет Всевышний!» также имела побудительный характер, не представлявший собой мольбы. Этот текст представлял собой некую промежуточную, переходную форму, сочетая в себе общий характер заклинания, но содержащий также элементы молитвенного обращения. Например:

Бисмилагьи рахIмани рахIим
АцIун баракат хьурай,
БатIар ягь хьурай,
Джанди сагьвел хьурай,
ДжIуре исасра,
Аллагьди кумак акьурай! –
«С именем бога милостивого, милосердного.
Да будет много урожая,
Пусть будет плодотворный день,
Да будет здоровье на долгие годы,
Чтобы и в следующем году жать,
Пусть поможет Всевышний!» [Приложение №5].

В процессе труда исполнялись обрядовые заклинательные песни, которые должны были принести здоровье, благоденствие и изобилие хозяевам и всем присутствующим, например:

Рукьурай йиркIв, улар рукIувусади,

Рукьурай гъилар, йиркIв рукIувусади,

Гъилар рукьагунас, завал хьурай сумар,

Алдику ягъ хьурай!

Сагъвел хьурай!

Джуре исара,

Аллагьди кумак акьурай! –

«Пусть дойдет душа туда, куда доходят глаза,

Чтоб дошли руки туда, куда дойдет и душа,

Пусть легкой будет работа, пусть урожай соберется,

Да будет ясный день!

Пусть будет здоровье в теле!

Чтобы дожить до следующего года,

Пусть поможет Всевышний!» [Приложение №6].

Завершая жатву, в поле на землю бросали горсточку зерна, а также оставляли несжатыми часть колосьев и стебельков. Эти ритуалы должны были способствовать тому, чтобы следующий год тоже был урожайным. Заканчивая жатву, жница произносила нараспев благопожелание, например:

Шатти завал хьурай

Завал хьу кьур.

ЦIакIинарис Iэлеф хьурай

Идже курарис хьурай.

АцIун баракат сасра исасра!

Баракат ис хьурай!

Гашар дахьурай!

Ппара угъална, рагъ дахьурай! -

«Чтоб радостно собрался урожай

Пусть будет зерно предназначено.

Съеденным быть на свадьбе, на хорошие дела.

Чтоб собрать богатый урожай

И в будущем году!

Пусть будет удачный год!

Пусть не будет засухи и голода!

Чтоб было согласие у солнца и дождя!» [Приложение №7].

Все коллективные работы, связанные с уборкой и обмолотом урожая, у агулов сопровождались заклинательными формулами: *Я, Аллагь, пара баракат хьурай!* – «Пусть всегда будет обильный год!», *Хал ацIурай кьурари!* – «Пусть каждый год будет много зерна!».

По окончании жатвенных работ хозяин приглашал всех жниц к себе в дом и угощал их ритуальной едой из зерна нового урожая *нирхIин аш* - «жатвенной кашей». После угощения следовали праздничные увеселения, сопровождавшиеся музыкой, танцами, пением песен.

Обряды, связанные с обмолотом зерна.

За жатвой следовали обряды обмолота зерна, которые также носили коллективный характер и сопровождались праздничными играми и увеселениями. В процессе подготовки к проведению этого обряда в центре села очищали специальную площадку от камней, подготавливая ее под ток. В подготовке тока для молотьбы зерна нового урожая принимали участие все семьи селения. Подготовив ток, с полей свозили на него убранный урожай. Труд носил коллективный характер, в котором участвовали и мужчины, и женщины селения: мужчины сбрасывали снопы, женщины развязывали и укладывали их; родственники и соседи помогали друг другу обмолотить собранное зерно. Молотили снопы с помощью молотильных досок *ярар,* изготовленных из твердых пород дерева. Молотильные доски волокла упряжка лошадей или быков. Для ускорения процесса молотьбы использовали иногда две пары досок, сцепленных друг с другом.

Процесс молотьбы продолжался весь день и не прекращался, пока не был обмолочен последний сноп. После окончания работ устраивалось торжественное праздничное застолье, для которого готовили специальное обрядовое угощение – хинкал с курдюком и *тIиши муссу* – «толокно», разведенное в воде, которое ели комочками, сжатыми в кулаке. Обрядовым блюдом *тIиши муссу* принято было угощать родных и соседей. В рамках жатвенных празднеств также было принято, как и при выполнении ряда других агульских обрядов, раздавать жертвенное подаяние - *садаку*.

После обмолота приступали к окончательному очищению зерна с помощью специальных сит − *зерфел* и подносов − *тIабакI.* Женщине, которая выносила первый мешок зерна с тока, дарили подарки. Хранили зерно в шерстяных мешках или деревянных бочках − *танх.* Отправка на мельницу зерна нового урожая, возвращение с мельницы также сопровождались произнесением традиционных формул-благопожеланий, например: *Хула усттулилас гуни кам дахьурай*! − «Чтобы дома всегда на столе хлеб был!»; *МекIер гашар дахьурай!* − «Чтобы люди не видели холод и голод!»*; Джуьре исра баракатинф хьурай* − «Чтобы и будущий год был урожайным!»; *IуьтIанас джандиъ сагъвел хьурай!* − «Чтобы все съесть пусть в теле будет здоровье!».

Обряды и обрядовая поэзия зимнего цикла.

Земледельческие обрядовые праздники у агулов, как и у всех дагестанских народов, проживающих в высокогорных районах, начинались обычно еще зимой. В этих местах весна наступала позже, чем на равнинных территориях, холода порой затягивалась, поэтому жители старались разбудить солнце и при помощи обрядовых действий, а также слова помочь ему в борьбе с зимним холодом. К зимнему циклу часть этих обрядов можно отнести по формальному принципу, поскольку по своей сути они представляли собой обрядовые действия, направленные на получение будущего урожая.

В начале зимы с наступлением первых холодов традиционно было принято выполнять ритуал «прыжки через костер». Дети разжигали костры на площадях, возвещая о приходе зимы, а все жители, от мала до велика, до поздней ночи старались находиться возле огня и как только костер начинал разгораться, прыгали через него. Люди придавали огню магическую, очистительную и целительную силу.

Зимой, как и многие другие земледельческие народы, агулы отдыхали от сельскохозяйственных работ и старались набраться сил до весны. Молодежь и старейшины проводили время в общении: собирались под навесом − *годекана* (место, где собирались мужчины и старейшины села) или, расположившись возле костра в теплых *бурках* (шубах), слушали рассказы, сказки, предания и легенды о татаро-монгольском нашествии и нашествиях других захватчиков. Часть мужского населения агулов зимой уходила на заработки. «…Природно-климатические условия горного края агулов, - отмечал этнограф Б.А.Калоев, - были суровые и не всегда были благоприятными для выращивания богатого урожая и домашнего скота, по этой причине в осенне-зимний период большая часть мужского населения агулов отправлялась на заработки в низменные районы Дагестана и соседнего Азербайджана» [Калоев, 1962, с. 73].

Скотоводческие обряды и обрядовый фольклор.

Животноводство, наряду с земледелием, было одной из традиционных отраслей народного хозяйства агулов. В соответствии с природно-климатическими условиями, природными циклами хозяйственная деятельность в этой отрасли также подчинялась выработанному веками народному календарю.

Традиционно в агульских селах забота о крупном и мелком рогатом скоте, стрижка шерсти были мужским делом, а уход за скотом и переработка молочных продуктов являлись женским. Продукты животноводства: шерсть, молоко, мясо – агулы вывозили для продажи или обмена на необходимые

хозяйственные товары в города (Дербент, Дагестанские Огни) и селения в приморской части Дагестана (Касумкент, Чинар). Для перевозки различных грузов по горным тропам и верховой езды агулы разводили также ослов и лошадей.

Весь животноводческий календарный год делился у агулов на следующие периоды: *урчар руха вахтт* – «время отела», к*келар руха вахтт* – «время окота», *хьидин галу вере вахтт* – «время перегона овец на весенние пастбища», *галуас вере вахтт* – «время возвращения на летние пастбища», *малар сува гъаре вахтт* – «время переезда на альпийские луга» и другие.

Осенью агулы заготовляли сушеное мясо и колбасу. Юноши устраивали соревнования: кто быстрее зарежет скотину и снимет шкуру, состязались в бросании камней и т. д.

Играли в *рас гиштта* – бросание палки. Предварительно из дерева делали юлу, клали ее на ровную сторону круглого камня и били по ней так, что юла высоко подлетала, после били с размаху, чтобы отбросить подальше. В этой игре участвовали в основном неженатые мужчины.

Животноводство у агулов было отгонным: глубокой осенью основную часть скота перегонялись на зимние пастбища – *махьи,* расположенные на низменных равнинах. Одним из главных скотоводческих обрядов был праздник «Возвращение с зимних пастбищ». Обряд проводился торжественно, девушки и женщины с песнями и танцами выходили навстречу пастухам и чабанам, которые подносили встречающим овечий сыр. После поздравлений девушки устраивали танцы, заставляли танцевать всех чабанов.

Одна из встречающих женщин исполняла речитативом обрядовое заклинание, например:

Вере исара чалди шаб
Ппара хIуппар фай!
Сайикес – йицIуд вей,
ЙицIуйикес – верш вей!

Шаттии йиркIвар фай

Джанди сагъвел хьурай! –

«И в будущем году возвращайтесь

С множеством овец!

От одной – родится двадцать,

От двадцати – будет сто!

Со спокойными сердцами

Да будет здоровье в теле!» [Приложение №10].

Или:

Вере исара,

Ппара нисар хьурай,

Ппара яккар хьурай! –

«Чтоб и в будущем году,

Много будет приплода,

Чтоб много всего было у нас!» [Приложение №11].

В каждом доме для возвратившихся с пастбищ чабанов готовилось праздничное угощение и устраивалось веселье.

Во время встречи чабанов жители аула устраивали обрядовые игры: надевали вывернутые шерстью наружу овчинные шубы и маски различных животных и гонялись за детворой.

Одной из древнейших по своей сути обрядовых игр было изображение нападения волков и защита от них. В волка наряжался один из чабанов. «Волк» тайком стремился напасть на «овец», но дети и другие чабаны защищались и прогоняли волков.

Обрядовые игры и сценки, как очевидно, отражали хозяйственный скотоводческий быт агулов. По всей видимости, первоначально эти драматические по своей форме действия имели сакральную, магическую функцию. Действия «защитников», побеждающих и прогоняющих волков, репрезентировали образцы имитативной магии, обеспечивая сохранение скота от нападения хищников.

Выводы к I главе:

Агульская календарная обрядность может быть условно разделена на обряды весенне-летнего и осенне-зимнего цикла. Основанием для такого разделения служит производственная деятельность агулов, объединявшая два направления – земледелие и скотоводство. В соответствии с этим в агульском хозяйственном календаре присутствуют как обряды, связанные с животноводством, так и обряды, имеющие земледельческую направленность. И те, и другие обряды приурочены к определенным периодам, определяющимся природными циклами и земледельческим и животноводческим календарем.

Основной целью обрядов, обрядовых празднеств, игрищ и сопровождавших их словесно-музыкальных текстов было оказать благотворное воздействие на окружающую природу и обеспечить благосостояние и, в целом, правильное протекание жизни, как отдельной семьи, так и всего общества.

Календарные обряды и связанная с ними обрядовая поэзия включают в себя обряд *Язан аркьа ягъ* - «День первой пахоты», праздник весны *Хьидин Iуьш* - «Весенняя ночь», различные обряды вызова солнца (*Белкьунцай*) и вызова дождя (*Марфаппаппай*), ряд весенних обрядов и ритуалов, связанных с миром растительности (обряд *Ибхьин тукарис* - «Хождение за подснежниками»; С*урарис вес* - «Хождение за черемшой», «Бег по росе»), жатвенные обряды и ритуалы, обряды, связанные с обмолотом зерна. Обряды и ритуалы (*Марфапапай*, *Марфаган, Марфатипай*, *Пешапай*) сохранились и бытуют и сейчас в некоторых агульских селениях, в которых до сих пор основным занятием является земледелие. Обряды сопровождались приготовлением и угощением ритуальной едой (*матрат вахис* - «нести подносы»), гаданиями по пламени обрядового костра, раздачей пожертвований – *садака*, служившими одной из форм жертвоприношения мертвым и их умилостивления.

Отдельную группу составляют обряды и обрядовые игрища, связанные со скотоводством. Животноводческий календарный год делился у агулов на следующие периоды: *урчар руха вахтт* – «время отела», к*келар руха вахтт* – «время окота», *хьидин галу вере вахтт* – «время перегона овец на весенние пастбища», *галуас вере вахтт* – «время возвращения на летние пастбища», «*малар сува гъаре вахтт*» – «время переезда на альпийские луга» и другие. Одним из главных сохранившихся до настоящего времени скотоводческих обрядов был праздник «Возвращение с зимних пастбищ», сопровождавшийся обрядовыми играми, ритуалами, приготовлением обрядовых блюд и т.д. и праздничными увеселениями. Одной из древнейших по своей сути обрядовых игр было изображение нападения волков и защита от них.

Мировоззренческой базой для выполнения обрядов и связанной с ними обрядовой поэзии служили мифопоэтические воззрения агулов. В обрядах и обрядовой поэзии агулов сохранились следы мифологических воззрений, связанные с сакрализацией и обожествлением природных стихий (огонь, вода), и небесных светил (луна и солнце), культом предков. Вождение *Марфаппаппая* - *Марфагана* представляло собой также одну из форм поклонения духам природы, возможно, являлось олицетворением некоего архаического божества, управлявшего «небесной водой».

Глава II. СЕМЕЙНО-БЫТОВЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ АГУЛОВ

2.1. Свадебный обряд и обрядовая поэзия агулов.

Вопросы брака, семьи и семейного быта народов Дагестана и Северного Кавказа становились предметом исследования и освещались в трудах как этнографов − М.Г. Амирова [Амиров, 1873], Д.Б. Бутаева [Бутаев, 2006], Б.К. Далгата [Далгат, 2008] и др., так и фольклористов. В дагестанской фольклористике свадебные обряды и связанная с ними обрядовая поэзия различных дагестанских народов исследовались в работах М.А. Агларова, освещавшего проблему роли традиции в современной свадьбе [Агларов, 1988, с. 3-5], А. Алиева, изучавшего брачные традиции и свадебные обряды даргинцев [Алиев, 1953, с.12-124], С.Ш. Гаджиевой, посвященной свадебной поэзии и обрядам кумыков [Гаджиева, 1959, с. 249-274], М.М. Курбанова, посвятившего один из разделов своего исследования фольклора свадебному обряду и связанной с ним поэзии табасаранцев [Курбанов, 1996, с.170-171], диссертационном исследовании Г.А.Мудуновой о свадебных обрядах и обрядовой поэзии лакцев [Мудунова, 2016], статье Х.М. Халилова о свадебной обрядовой поэзии аварцев [Халилов, 1991], труде М.Р. Халидовой, посвященном фольклору аварцев, в котором, наряду с различными жанрами аварского фольклора исследуется и свадебная поэзия [Халидова, 2004]. Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа представлена также в сборнике «Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа» под редакцией А.М. Аджиева, вышедшем в 1985 году [Семейно-обрядовая поэзия.., 1985. – 176 с.] и др.

Свадебно-обрядовый фольклор агулов имеет много общего с обрядами других дагестанских народов, однако отмечаются и специфические черты, которые исходят из особенностей национальной традиционной культуры, этнического быта и нравов.

Свадебные обряды и сопровождающий их обрядовый фольклор агулов представляют богатый материал для изучения традиционной культуры,

уклада жизни и быта агулов, а также для изучения и выявления сходства и этнического своеобразия агульской свадебной обрядности, ее жанровых и художественных особенностей.

Свадебные обряды в традиционной культуре агулов, как, впрочем, и в жизни многих других народов, обладали особой значимостью. Вопрос о создании новой семьи у агулов не считался личным делом будущей молодой пары. Будущий брак своих детей родители, как правило, стремились устроить, когда будущий жених и невеста еще лежали в колыбели. Браки агулов были в основном эндогамными, заключались они между родственниками. Традиция заключения родственных браков у агулов объяснялась географической и экономической обособленностью и изолированностью их селений друг от друга. Сговор между родителями детей с последующим заключением брака между ними, как правило, совершался и в том случае, если дети родились в один день и их родители могли быть связаны узами дружбы и желали породниться между собой.

Встречался обычай похищения невесты, если родители девушки не давали согласия на ее замужество. Причиной отказов могло быть социальное и имущественное неравенство семей жениха и невесты. Похищение, совершавшееся против воли девушки, считалось оскорблением всей ее семьи и рода и становилось причиной кровной мести похитителю, его семье и всему его роду.

Свадьбы агулы, как правило, справляли осенью после завершения осенних полевых работ. Традиционный свадебный обряд агулов, как и у других народов Дагестана, по своей структуре состоял из трех последовательных этапов: предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Каждый из этапов состоял из ряда традиционно принятых обрядовых действий и ритуалов, имевших первоначально сакральный характер. Значимым элементом этих обрядов и ритуалов был словесный элемент - обрядовый фольклор, наделявшийся магическими функциями. Свадебный

обрядовый фольклор агулов был представлен песнями, благопожеланиями, заклинаниями и обрядовыми плачами невесты.

Свадебная обрядность агулов включала в себя следующие этапы: предварительное соглашение сторон (сговор), привод невесты в дом жениха, обряды первых дней пребывания невесты в новой семье, обряд встречи невесты женихом, обряд вывода невесты к роднику. Э.А. Абдуллаева, рассматривая в своей работе этапы свадебной обрядности, также отмечает: «В каждый этап свадебного церемониала, - пишет она, - включались выраженные магические элементы: 1) вербальное оформление брачного союза (проводилось без широкой огласки); 2) привод невесты в дом жениха; 3) первые дни пребывания невесты в новой семье; 4) момент встречи жениха и невесты перед воротами дома; 5) первый вывод невесты по истечении трех дней из дома ранним утром к роднику по воду» [Абдуллаева, 2006, с. 45].

Предсвадебные обряды. Предсвадебная обрядность также состояла из ряда последовательных элементов, включавших в себя сватовство, предварительный сговор, помолвку, привоз невесте подарков от жениха, которые демонстрировали всем родственникам, а также показ приданого невесты.

Для обряда сватовства выбирали «счастливый день», поскольку, по представлениям агулов, не все дни считались «благоприятными». «Благоприятные» и «неблагоприятные» дни могли быть разными в разных селениях, но в большинстве случаев «благоприятным» днем у агулов считался четверг (*химис*). Обряд сватовства начинался с наступлением сумерек. Сваты опасались и предпринимали усилия, чтобы предварительный сговор не получил огласки. Такие опасения основывались не только этическими соображениями, чтобы в случае отказа со стороны родителей девушки юноша и его семья не оказались в неловком положении. Главной причиной и основанием для сохранения в тайне процедуры сватовства было желание обеспечить его безопасность, оградить от «нечистой силы», «дурного глаза», «плохой ноги». «Помимо вполне реальных забот и хлопот

по устройству свадьбы и удачного брака, - отмечал применительно к русским свадебным обрядам Ю.М. Соколов, - жениху и невесте и обоим роднящимся семействам необходимо было принять множество мер, предохраняющих от действия враждебных духов или от неудовольствия своих родовых домашних духов, от всякого рода «нечистой силы», «от дурного глазу», от злых колдунов и знахарей» [Соколов, 1941, с. 158].

Сватов встречали близкие родственники невесты и провожали в гостевую комнату. До получения согласия на брак со стороны родных невесты никто из сватов к еде не притрагивался. Факт, что девушка уже засватана, сразу не оглашался, основанием для этого, как уже сказано выше, было стремление оградить от «дурного глаза», от действия враждебных сил и злых духов предстоящую свадьбу и будущий брак.

Оглашение происходило на специально предназначенной для этого церемонии *шабашар* - ритуале осыпания невесты деньгами, который происходил на ближайшей свадьбе. Церемонию оглашения проводила сторона жениха, выполняя традиционно принятые символические ритуальные действия: отец жениха приглашал невесту на танец, а мать жениха накидывала на плечи или голову будущей невесты белую шаль или платок. При помощи таких семиотически значимых действий сообщалось, что девушка засватана и вскоре станет невестой и женой их сына.

Период после получения согласия на брак между женихов и невестой, то есть обручением и самой свадьбой, в некоторых семьях мог составлять месяц, а порой затягивался до года. В это время шла подготовка к собственно свадьбе. Сторона невесты готовила ее приданое: ткали *сумахи* - гладкие безворсовые ковры ручной работы − и *кьвадилкьванар* − шерстяные ковры; приобретались для приданого невесты бытовые предметы - посуда, мебель, подушки и т.д.

В свадебной обрядности агулов, как, впрочем, и у других дагестанских и северокавказских народов, исповедующих ислам (например, у кабардинцев и др.), традиционные обряды сочетались с элементами мусульманской

обрядности. В частности, официальное заключение брака совершалось мусульманскими религиозными служителями и предшествовало собственно свадьбе. Мусульманский обряд регистрации брака *никехI* совершался за несколько дней до свадьбы. До начала регистрации брака мулла посылал к невесте двух человек, которые должны были узнать, дает ли она согласие. Невеста, в соответствии с обычаем, не отвечала, за нее отвечали ее представители - дядя или отец. Они же присутствовали при процедуре *никехI* - заключении мусульманского брака.

В период от обручения до свадьбы близкие родственники со стороны жениха делали разнообразные подарки невесте: *сусан хунчабур* − «подносы для невесты», *сусан паяр* – «подарки невесте», подарки невесте от родственников жениха – *тIабакIар*.

Перед свадьбой как жених, так и невеста уходили в «другие» дома. Они располагались у ближайших родственников (дяди, тети, двоюродного брата). Обычай пребывания жениха и невесты в «чужих домах» бытовал также и в свадебной обрядности многих других народов, в том числе у адыгейцев и балкарцев. У кабардинцев и черкесов этот обычай в XIX веке не зафиксирован. «Как известно, - пишет С.Х. Мафедзев, ссылаясь при этом на Ш.Б. Ногмова [Ногмов, 1958, с.79], и С. Хан-Гирея [Хан-Гирей, 1978, с.93], - в XIX веке кабардинцы невесту везли прямо в дом жениха, если свадьба происходила с согласия родителей обеих сторон и новобрачные были выходцами из Кабарды или Черкесии. Обычным же для адыгейцев было временное определение невесты в «чужом доме» независимо от того, откуда привезли невесту. «Чужим домом» было обычно жилье родственника жениха или его близкого друга. В Малой Кабарде во время ввода в «чужой дом» перед невестой и ее сопровождением молодые парни вонзали в землю два кинжала, затем танцевали вокруг него танец исламей, становились на руки, кувыркались и т.п., пока не получали выкуп – бокал традиционного национального напитка *махъсымэ* (каб.-черк.). – род браги из зерен проса и меда [Мафедзев, 1979, с.122].

Накануне свадьбы у агулов в доме невесты проводился «день невесты»: *рушан ягъ* – «девичник». На девичник традиционно собирались девушки - подруги и родственницы невесты, рассматривали сделанные ей семьей жениха подарки (*ишанар* - «подарки родных жениха») и исполняли обрядовые величальные песни, посвящавшиеся невесте и ее родителям, например:

Завари айе кIаре къири,

Угучин рахми кканди.

Джанаттин хIуьрипери,

Гъургъучин джуваб кканди. –

«Тучи черные на небе,

Дождь, дай солнцу выйти.

Гурия райских садов,

Дай нам скорее свой ответ» [Приложение №25].

В агульских песнях, посвященных родителям невесты, выражается радость по поводу удачного выбора жениха, пожелания молодым счастья, сожаления, что девушка покидает родительский дом:

Канеф кканетотис йичин,

Чвес джанатти мукь хьурай,

Девлетаригьас руш йичин,

Аметтар пуч хьурай. –

«Если отдаете дочь за любимого,

Вы, родители в раю окажетесь,

Если отдаете за богатства,

Пусть единственный источник иссякнет» [Приложение №26].

Засватанная девушка также пела плачевые песни, в которых от первого лица высказывались сожаления о необходимости расставания с родным домом, например:

Зе йиркIв але дадан хал,

Фиштти атун зун вереф?

Якьудар хулан цалар,

Фиштти хъахъуна гъареф? -

«Мой родной, родительский дом,

Как смогу я покинуть его?

Не забрать мне на моих плечах,

Как оставлю я все, что дорого мне?» [Приложение №27].

Накануне дня свадьбы в домах жениха и невесты пекли хлеб, резали скотину. Свадебные обряды, празднества продолжались три дня, их основная часть проходила в доме жениха.

На протяжении всех свадебных празднеств ашуги своей музыкой и песнями развлекали приглашенных гостей, танцевали и веселились. Во время танцев соблюдалось традиционное расположение ее участников: по одну сторону танцевальной площадки стояли мужчины, по другую – женщины. Танцами руководил специально назначенный стороной жениха распорядитель *чауш* (мужчина-организатор танцев). Такой же «руководитель» (организатор танцев) – *джэгуако* (каб.-черк.) был обязательным действующим лицом свадебных обрядов у адыгов – кабардинцев, черкесов и адыгейцев [Налоев, 2011].

Главным элементом свадебного сценария и его кульминацией был обряд вывода невесты из родительского дома. Выводили невесту из дома брат или дядя. Ее сопровождали подруги и *сусан баб* -«женщина рядом». *Сусан баб* несла основную ответственность за девушку-невесту, направляла и руководила ее действиями, следила за правильным исполнением различных ритуалов, связанных с невестой, во время свадьбы и во время первых дней пребывания в доме жениха.

Во время свадьбы в честь невесты исполнялись величальные песни, в которых невесту и жениха называли детьми солнца и луны. Солнце – это прекрасный юноша, луна – это невеста. Все, что связано с невестой, озарено светлыми тонами, превалирует мажорная тональность.

Песни посвящаются и другим участникам свадебного торжества. В песне изъявлялась готовность исполнить желания невесты, ее матери и сопровождающих ее молодых родственниц, например:

Я сусар, сусан бабар,

Чвас ккане дакканф фийе?

Суса хъае джигьилар,

Чве мурад, метлеб фие? −

«Невеста, «матери» невесты,

Что желаете, что хотите?

Молодые, сопровождающие невесту,

Какие у вас будут пожелания?» [Приложение №28].

На пороге дома жениха свекровь осыпала невесту сладостями, обмазывала ее губы медом, чтобы «невеста была сладкая на язык» и произносила в ее адрес благопожелание, например:

Ме хал гьал вефе,

Зе кIиркIра вефе,

Вун хулана,

Чара хизане.

Лампайин нур суман,

Хулас Iакв хьурай.

Час гуни аркьай,

Хулан цIа кеттдушурай! −

«Ты в нашем доме теперь,

Сын мой привел тебя к нам,

Ты этого дома хозяйка,

Ты наша надежда.

Как яркий свет лампы,

Освещай наш дом (ходи по дому)

В очаге готовь еду.

Пусть не потухнет домашний очаг!» [Приложение №40].

В такого рода благопожеланиях отчетливо прослеживается первоначальный магический характер: их тексты, по всей видимости, обладали сакральной функцией и представляли собой заклинания, которые должны были магически воздействовать на объект, и способствовать реализации желаемого.

В день свадьбы, в послеобеденное время, у невесты снова собирались ее подруги и пели свадебные песни. Одной из своеобразных разновидностей свадебных песен были хоровые, которые исполняли женщины-родственницы со стороны жениха. По форме песня представляла собой ряд риторических вопросов, обращенных к невесте, матери невесты и ее подругам, в которых спрашивалось о желаниях своих будущих родственников, например:

Сусар, сусан бабар,
Чвас ккане дакканф фие?
Суса хъае джигьилар,
Чве мурад, матлаб фие? −
«Мамы невесты и невеста,
Чего желаете, не желаете?
Девушки, со стороны невесты,
Какие у вас пожелания?» [Приложение №37].

Архаический характер этих песен очевиден, однако, к сожалению, имеющийся материал не позволяет сделать сколько-нибудь обоснованных выводов о первоначальном предназначении и смысле песни. Сходные по форме песни исполнялась у табасаранцев во время весеннего обряда Эвелцен (22 марта) приводит исследователь табасаранского фольклора М.М. Курбанов:

«Эвелцен бежит,
Шуты прыгают,
В стене птенцы вывелись, бабушка?
В тендере что варится, бабушка?
В амбаре мука есть, бабушка?

Жан, бабушка, дай нам одно яйцо!» [Курбанов, 1996, с. 14].

Диалоговую форму русских песен - «веснянок» В.П. Аникин объясняет генетической «связью с драматизированной формой обряда: песню исполнял не весь хор, а два полухора» [Аникин, 1970, с.35]

М.М. Курбанов предполагает, что такая вопросительная конструкция песен объясняется тем, что, возможно, их исполнение первоначально представляло собой обрядовый диалог и «носило амебейный характер». «Сейчас трудно установить, - отмечает М.М. Курбанов, - какие церемонии обряда и словесные тексты до нас не дошли. Но можно предположить, что ответы сами по себе носили не только устный характер, а были своеобразной театрализацией – точнее, это были движения тела, имеющие определенный магический смысл. … Подобное этому ... зрелище наблюдалось у табасаранцев: участники хора, стуча палками, исполняли ритуальную песню, качаясь в такт из стороны в сторону, причем две хоровые группы пели одну и ту же песню путем построчечного чередования» [Курбанов, 1996, с. 17-18].

Это предположение можно отнести также и к приведенной выше агульской свадебной песне. Современная форма ее реализации, ее функция в обряде позволяет рассматривать ее как одну из форм величания невесты и ее родных. Первоначально, вероятно, песня могла иметь ритуальную функцию и устанавливать определенные, освещенные обрядом законы, регулирующие права и обязанности сторон.

Гости, приглашенные свадьбу, поздравляли родителей жениха и невесты с радостным событием и произносили традиционные формулы-благопожелания, в которых желали долгого и счастливого брака, множества детей и т.д., например: *Агъзур исанттар хьурай!* - «Чтобы на тысячу лет было!», *ЙиркӀвурас рехӀетинттар хьурай!* - «Пусть радость приносящие вам будут!», *Ери шиникквин бабна дад хьурай*! - «Пусть семерых детей родителями будут!», *Халла, мукьра гьемисаъ хьурай*! - «Пусть и дом, и место здесь будет!» (пожелание молодой невестке в значении «чтобы она жила и умерла в доме мужа»); *Идже се1этар хьурай*! – «В добрый час!».

Послесвадебные обряды и ритуалы - *цIе сусан курар* (домашние обязанности молодой невесты) включали в себя обряд разжигания огня в родительском очаге, приготовление невесткой первого обеда, первый вывод невесты за водой в сопровождении родственниц жениха, открытие сундука с приданым невесты и дарение подарков родственникам жениха, взаимные визиты новых родственников друг к другу, которые включали приглашение молодоженов к родителям невесты, приглашение родни невесты родителями жениха – *хъаттфайшубар.* Родители невесты приглашали в гости близких родственников зятя на третий день, когда молодую невесту первый раз выводили на улицу и вели к роднику за водой. Только с этого дня после замужества молодая невеста имела право приходить в родительский дом.

2.2. Похоронные обряды и обрядовая поэзия агулов.

Одним из наиболее древних явлений традиционной культуры агулов является похоронный обряд с сопровождающей его обрядовой поэзией, представленной жанром обрядовых причитаний.

На похоронную обрядность агулов значительное влияние оказала мусульманская религия, практически вытеснив ее более ранние домусульманские обрядовые формы. Похоронные обряды проводились в соответствии с мусульманскими традиционными нормами захоронения, однако в различных аулах имелись некоторые незначительные отличия.

Когда умирал человек, семья покойного сразу же начинала его обрядовое оплакивание, заключавшееся, прежде всего, в исполнении близкими родственницами покойного *Iэшалар* – «причитаний». Старшие родственницы старались утешить причитающих женщин - мать, сестер, супругу умершего.

Одновременно другие, более молодые женщины, подготавливали одно из помещений для приема людей, которые должны были приходить, чтобы выразить соболезнования. Подготовка помещения и его уборка регламентировались различными запретами и правилами. Например, во

время уборки нельзя было вытряхивать ковры, покрывала и прочие предметы. В подготовленном помещении располагались только близкие родственницы умершего, которые принимали соболезнования. Помещение для принятия соболезнований и плачей по покойному называлось *ригьин*. (место, где оплакивают покойного, комната траура). Соболезнования женщинам приносили только женщины.

Близкие родственники покойного по мужской линии располагались, как правило, во дворе или на улице перед домом и принимали соболезнования от мужчин. Место для принятия соболезнований, бдения и молитв по покойному для мужчины носило название *салам* - «рукопожатие».

Все жители селения приходили в дом умершего, чтобы выразить соболезнование. Согласно традиционно принятым правилам, соболезнующий подходил к мужчинам, громко произносил *ФатихIа*. Принимающие соболезнование близкие родственники должны были в знак уважения встать. Один из пришедших читал первую суру Корана, *дугIьа* – «молитву», затем они по очереди подходили ко всем присутствующим родственникам-мужчинам и каждому выражали сочувствие.

Соболезнование сопровождалось также произнесением стандартных словесных формул-благопожеланий. Желали, чтобы в будущем родные умершего собирались лишь по радостным поводам, желали остальным родственникам здоровья и долгих лет жизни, чтобы умерший оказался в раю, чтобы были прощены его грехи: *Джанат насиба акьурай*! - «Чтобы покойный в раю очутился!», *КIитттин гунар Iафа акьурай!* - «Чтоб покойному все грехи простились!», *Аметтар сагъ акьурай!* - «Чтобы остальные были здоровыми!, *Аметтарис ирхе Iуьмур йирай!* - «Да продлится жизнь оставшихся в живых!» и т.д.

Женщины, родственницы покойного, находящиеся в *ригьин* – комнате траура - принимали соболезнования, оплакивали покойного и исполняли импровизированные горестные причитания.

После завершения необходимых обрядов и молитв, тело покойного клали на специальные деревянные носилки и ускоренным шагом, в сопровождении всех пришедших на соболезнование мужчин несли на кладбище. Женщины не могли присутствовать на кладбище, (у кабардинцев, например, также не принято было выходить во время проводов покойного за пределы двора).

Траур по покойному продолжался, как правило, в течение года, а иногда он продолжался дольше, особенно, если умерший был молод. В течение всего этого периода его близкие родственницы носили траурную черную одежду и платок черного цвета.

Для оплакивания покойного приглашали известных в народе плакальщиц, которые умели создавать и импровизировать причитания. Предпочтение отдавали пожилым женщинам, которые обладали умением исполнять традиционные причитания. Обусловлено это было тем, что не все женщины, особенно молодые, обладали даром их создания и исполнения. Согласно общепринятым правилам во время похоронных обрядов все женщины, состоящие в близком родстве с покойным, также должны были причитать вместе с плакальщицами.

Выводы к главе II:

Свадебные обряды и сопровождающий их обрядовый фольклор позволяет составить представление о традиционном укладе жизни и быте народа, его обычаях, выявить особенности его мировоззрения.

Традиционный свадебный обряд агулов, как и у других народов Дагестана, по своей структуре состоял из трех последовательных этапов: предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Каждый из этапов состоял из ряда традиционно принятых обрядовых действий и ритуалов, имевших первоначально сакральный характер.

Предсвадебная обрядность агулов включала ряд последовательных компонентов: сватовство, предварительный сговор, помолвку, привоз невесте подарков от жениха, которые демонстрировали всем родственникам, а также

показ приданого невесты. Кульминацией обрядового свадебного сценария и его ключевым элементом был обряд вывода невесты из родительского дома, сопровождавшийся целым рядом общепринятых действий, ритуалов, общим весельем, пением песен и танцами. Присутствующие исполняли песни, произносили традиционные формулы-благопожелания, в которых желали долгого и счастливого брака, множества детей и т.д., например: *Агъзур исанттар хьурай!* – «Чтобы на тысячу лет было!», *ЙиркIвурас рехIетинттар хьурай!*.

Послесвадебные обряды и ритуалы - *цIе сусан курар* (домашние обязанности молодой невесты) включали в себя обряд разжигания огня в родительском очаге, приготовление невесткой первого обеда, первый вывод невесты за водой в сопровождении родственниц жениха, открытие сундука с приданым невесты и дарение подарков родственникам жениха, взаимные визиты новых родственников друг к другу, которые включали приглашение молодоженов к родителям невесты, приглашение родни невесты родителями жениха – *хъаттфайшубар.*

Значимым элементом этих обрядов и ритуалов было исполнение различных образцов словесного искусства, обладавших особыми обрядовыми функциями и специфической жанровой формой. Жанровый состав свадебной обрядовой поэзии включал благопожелания, заклинания, молитвы, обрядовые песни и плачи. На различных этапах свадебных обрядов исполнялись заклинательные, величальные, шуточные корильные песни, песни-наставления невесты, песни-благопожелания и т.д.

Похоронный обряд с сопровождающей его поэзией - один из важных составляющих семейно-бытовой обрядности. На похоронную обрядность агулов значительное влияние оказала мусульманская религия, практически вытеснив ее более ранние домусульманские обрядовые формы. Похоронные обряды проводились в соответствии с мусульманскими традиционными нормами захоронения, однако в различных аулах имелись некоторые незначительные отличия. Соболезнование в рамках похоронной обрядности

сопровождалось произнесением традиционных словесных формул-благопожеланий: *Джанат насиба акьурай*! - «Чтобы покойный в раю очутился!», *КІитттин гунар Іафа акьурай!* - «Чтоб покойному все грехи простились!» и т.д.

Для оплакивания покойного также приглашали известных в народе плакальщиц, которые обладали способностями создавать и импровизировать причитания. Согласно общепринятым правилам во время похоронных обрядов все женщины, состоящие в близком родстве с покойным, также должны были причитать вместе с плакальщицами.

В корпусе текстов причитаний в соответствии с их основной направленностью и объектом обращения могут быть выделены следующие тематические группы: причитания на смерть сына; на гибель дочери; плачи об умершей матери, на смерть отца; на уход из жизни брата; на гибель мужа; на смерть сестры; плачи-оповещения. Основной функцией плачей-оповещений было информирование окружающих – соседей, жителей селения – о постигшем семью горе. Особенность плачей-оповещений состоит в том, что, в отличие от остальных тематических групп причитаний, в них отсутствуют жизнеописание и характеристика умершего. Плачи-оповещения, как правило, по форме представляют собой обращение к усопшему.

ГЛАВА III. ЖАНРЫ ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ

Обрядовая поэзия составляет наиболее многочисленный пласт агульского фольклора. Систематизация и жанровая классификация агульской обрядовой поэзии ранее не становились в отечественной фольклористике объектом специального исследования. Различные его жанры имеют свои народные терминологические обозначения: *гIедатарин мегIнибур, дьугIабур* («обрядовые песни, молитвословия»), *цIакIинарин мегIнибур* («свадебные песни»), *Iэшалар* («плачи»). Однако анализ фольклорных текстов, функционирующих в обрядах, позволяет выявить более широкий спектр жанров, составляющих обрядовую поэзию, присущее ей жанровое многообразие, а также проследить исторически обусловленные изменения, сопровождавшие формирование тех или иных жанров.

Жанровый состав обрядового фольклора в традиционной культуре каждого народа имеет свои особенности, обладает собственными, как сходными, так и специфическими жанровыми характеристиками и может включать присущие только данной этнической культуре национальные жанровые формы. Изучение этих жанров и жанровых разновидностей, их бытования, функций, художественной формы позволит предоставить новые, дополнительные источники для создания общей теории фольклорных жанров.

Предпринятая в данной работе классификация и исследование жанров агульской обрядовой поэзии опирается на теоретические установки, нашедшие воплощение в трудах отечественных исследователей - А.Н. Веселовского [Веселовский, 1989], В.Я. Проппа [Пропп, 1963, 1976], А.А. Потебни [1976], Е.М. Мелетинского [Мелетинский, 1976], С.Н. Азбелева [Азбелев, 1975], В.П. Аникина [Аникин, 1969, 1970], Б.Н. Путилова [Путилов, 1994], Н.П. Колпаковой [Колпакова, 1962], Ю.Г. Круглова [Круглов, 1989] и др.

Исходным для определения и классификации жанров агульского обрядового фольклора являются принципы, изложенные в трудах

В.Я. Проппа [Пропп, 1976]. «… Жанр, - отмечает В.Я. Пропп, - определяется его поэтикой, бытовым применением, формой исполнения и отношением к музыке. Ни один признак в отдельности, как правило, еще не характеризует жанра, он определяется их совокупностью. Не во всех случаях нужны все аспекты, но, например, для всего песенно-стихотворного фольклора они обязательны» [Пропп, 1976, с. 39].

Календарная и семейно-обрядовая поэзия агулов включает в себя жанры заклинаний, благопожеланий, песен, причитаний, свадебных плачей, обрядового игрового фольклора (игровой диалог), молитв и причитаний.

Обрядовые песни агулов также не представляют собой однородного жанрового явления. Классификация агульских песен, исполнявшихся в рамках различных обрядов, основывается на теоретических установках и принципах, изложенных в книге Ю.Г. Круглова «Русские обрядовые песни» [Круглов, 1989]. Он основывает свою классификацию и жанровую принадлежность песен на анализе их поэтического содержания, художественной формы и обрядовой функции. Автор не противопоставляет представленный им, так называемый, филологический подход к жанровой систематизации обрядовых песен в историко-этнографическом аспекте, отмечая, что в его исследовании «по мере необходимости, раскрывается и историко-этнографическая сущность обрядовой поэзии» [Круглов, 1989, с.4].

Изучение обрядовых функций и особенностей художественного построения агульских обрядовых песен позволило выделить в их составе жанры величальных, корильных, заклинательных песен, песен-благопожеланий, песен-наставлений и молитвенных песен. Каждый из этих жанров характеризуется общностью формальных, семантических признаков, и общностью основных функций в обряде. Жанры обрядового фольклора, в свою очередь, представляют собой один из компонентов общей системы жанров агульского фольклора, связанного с ними происхождением и художественно-стилевыми традициями. В этой связи, как справедливо отмечает С.Н. Азбелев, «…каждый фольклорный жанр может быть до конца

осмыслен в его внутренних закономерностях и в его развитии лишь при сопоставлении с другими жанрами той исторически сложившейся и эволюционирующей системы их, которую мы называем фольклором» [Азбелев, 1975, с.21].

Обрядовый фольклор агулов представлен произведениями устного словесного творчества, приуроченными к тем или иным обрядам, обрядовым празднествам и различным ритуалам. Некоторые из указанных жанров обрядовой поэзии присутствуют практически во всех агульских календарных и семейно-бытовых обрядах. Так, например, универсальный характер в плане их реализации в обряде носят заклинания, заклинательные песни, молитвы и благопожелания. Некоторые из указанных выше агульских обрядовых песен - величальные, корильные песни и песни-наставления невесте, - исполняются только во время свадебных обрядов и ритуалов. Жанр обрядовых плачей невесты приурочен к свадебному обрядовому комплексу, а причитания исполняются только во время похоронных обрядов.

Жанр примет, в частности, так называемые суеверные приметы, не обладают приуроченностью к тем или иным обрядовым действиям, но могут иметь отношение к обрядам, как один из маркеров и инструментов агульского народного сельскохозяйственного и скотоводческого календаря, определяющего сроки исполнения тех или иных, как обрядовых, так и не обрядовых действий. Приметы обладают ярко выраженной прогнозирующей функцией. Исследование примет позволяет выявить имплицитно присутствующие в них мифологические воззрения народа, которые в других жанрах агульского фольклора оказались почти полностью утраченными и вытесненными мусульманскими религиозными верованиями. Включение в качестве объекта изучения жанра примет позволяет расширить границы понимания традиционных мифологических представлений агулов, лежащих в основе традиционных обрядов и связанной с ними обрядовой поэзии.

3.1. Заклинания.

Заклинания являются одним из древнейших и наименее изученных жанров агульского фольклора. Заклинание реализуется в обрядовом контексте и представляет собой один из его обязательных элементов. Словесные формулы заклинаний использовались в процессе выполнения различных обрядовых действий и ритуалов, как календарных и семейно-бытовых. Тексты заклинаний являются также проявлением вербальной магической практики. Основная функция заклинаний, наряду с действиями во время исполнения обрядов и ритуалов, состояла в вербальном воздействии на объект с целью достижения желаемого результата.

Так, например, во время весеннего аграрного праздника *Язан аркьа ягъ* - «День первой пахоты» у агулов обязательным элементом обряда было выпекание круглого ритуального хлеба - *бахтта*, который посыпали орехами и сыром и раздавали всем участникам. Дарение этого хлеба сопровождалось произнесением заклинаний, которые должны были способствовать получению богатого урожая зерна, обилию солнечных дней и необходимого количества дождей. Например: *Я, Аллагь, гъеме ис девлетлу хьурай!* – «О Аллах, чтобы год был урожайным!»; *Гьар са кIилилас чанг ацIу кьур хьурай*! – «Чтобы с каждого колоса выросла горсть зерна!»; *Я, Аллагь, рагъ ппара хьурай, кьур девлетлу хьурай!* – «О Аллах, чтобы солнца было достаточно и зерно было в изобилии!»; *МяхIсул ппара хьурай*! – «Пусть урожай будет хорошим!»; *Угъалар кканедегьен хьурай*! – «Пусть дождей будет столько, сколько нужно!» и т.д. Эти традиционные обрядовые действия в сочетании с произнесением вербальных магических формул-заклинаний сохраняются в быту агулов и в настоящее время.

Заклинания произносились и во время проведения обряда *Хьидин Iуьш* - «Весенняя ночь», когда все члены сельской общины прыгали через костры, стремясь очистить себя от грехов, болезней и сглаза. Прыжки через огонь необходимо было сопровождать произнесением магических заклинаний, например: *Зе итталар цIайи угурай* – «Мои болезни чтоб огонь сжег». *Зе*

джандин гIезабар файшурай – «Мои душевные страдания чтоб забрал». *Зе джан илгун хьурай* – «Чтоб мое тело вылечилось». *Зе йиркIвуран гIезабар угурай* – «Мои телесные и душевные боли пусть заберет огонь» [Приложение №8].

Заклинания произносятся практически во время исполнения всех обрядов, как семейно-бытовых, так и календарных, например: *Я, Аллагь, гьик час угъал…ппара угъал угъурай!* – «О Аллах, пошли нам дождь!» *Я, Аллагь, гьик час угъал!* – «Пусть будет дождь!»

Во время обрядов вызова дождя *Марфаппаппай* хозяйка поливала водой пришедших и произносила заклинание: *Эй, Марфаппаппай, хьед кканде,… Дифар къирибур вартт хьурай!* – «Эй, марфаппаппай, вода нужна нам!.. Облака и тучи вверх поднимутся!» [Приложение, №17]. В одном из обрядов вызова солнца на чучело накидывали красные платки и куски ткани, после произносили заклинание: *Я, Аллагь, угъалар кIуьркIурай, рагь адирай!* – «Аллах, да прекрати дожди, дай солнцу выйти!» *Угъалар хъаттархьурай,.. Я, Аллагь, акъе гьагиштти!* – «Да прекратятся дожди,…Аллах, сделай так!» [Приложение №19].

Заклинанием предварялось начало и окончание жатвенных обрядов, например перед тем, как приступить к жатве, произносилась формула:

Бисмилагьи рахIмани рахIим
АцIун баракат хьурай,
БатIар ягь хьурай,
Джанди сагьвел хьурай,
ДжIуре исасра,
Аллагьди кумак акьурай! –
«С именем бога милостивого, милосердного.
Да будет много урожая,
Пусть будет плодотворный день,
Да будет здоровье на долгие годы,
Чтобы и в следующем году жать,

Пусть поможет Всевышний!» [Приложение №5].

Завершалась уборка и обмолот зерна также произнесением заклинаний: *Хал ацIурай кьурари!* – «Пусть каждый год будет много зерна!» *Хал ацIу кьур хьурай!* – «Дома наполнятся зерном!» [Приложение №2].

Заклинания сопровождали и семейно-бытовые обряды. В частности, на протяжении всех этапов свадебных церемоний также произносились обрядовые традиционные формулы-заклинания, основная функция которых состояла в содействии созданию счастливого брака, например: *Агъзур исанттар хьурай!* – «Чтобы на тысячу лет было!» [Приложение №74]; *Халла, мукьра мисаъ хьурай*! – «Пусть и дом, и место здесь будет!» [Приложение №72] (пожелание молодой невестке в значении «чтобы она жила и умерла в доме мужа»); *Идже се1этар хьурай*! – «В добрый час!» [Приложение №73].

Процедура соболезнования во время похоронных обрядов также сопровождалась произнесением стандартных словесных формул-заклинаний, например: *Джанат насиба акьурай*! – «Чтобы покойный в раю очутился!» [Приложение №92]; *Аллагьди сабур йирай!* – «Пусть Всевышний одарит вас терпением!» [Приложение №96]; *Аметтар сагъ акьурай!* – «Пусть все родные живы будут, здоровы!» [Приложение №93].

Часть заклинаний имели императивную форму и они, как правило, не были обращены к какому-то определенному объекту, как, например, в русском фольклоре: *Дождь, дождь!/ На бабину рожь,/ на дедову пшеницу, на девкин лен/ Поливай ведром* [Соколова, 1982, с. 12].

Наиболее распространенный тип агульских заклинаний по форме представлял собой императивные заклинательные формулы, выражавшие требование, повеление осуществления желаемого, например: *Джархар ппара хьурай*! – «Чтоб колосья были полны зерна!» [Приложение №59]; *Джандик гIуьзур кедархьурай!* – «Чтоб плохой болезни не было!» [Приложение №113]; *Аметтар сагъ акьурай!* – «Чтобы остальные были здоровыми!» [Приложение №93]; *Ери шиникквин бабна дад хьурай*! - «Пусть семерых детей родителями будут!» [Приложение №79].

Еще один тип – это заклинания, описывающие производимое обрядовое действие, например: *Зун вартт, зе гунагьар ахтт* – «Я сам – вверх, а грехи – вниз» (т.е., «пусть огонь сжигает мои грехи»). Это заклинание произносилось во время обряда прыжков через костер. Оно имеет двучленную структуру – «я делаю то…, в результате должно быть это…». Ср., у русских: *Вот тебе Илья, борода, а на будущий год уроди нам хлеба города.* В отличие от этого заклинания, в агульских текстах нет прямого обращения ни к мифологическим персонажам, ни к духам-хозяевам. Вербальное описание действия и само действие должно было, в понимании древних агулов, привести к желаемому результату.

Следует отметить, что подобное обращение к мифическому существу встречается и в заклинательной песне, исполняемой в описанном выше обряде *Марфаппаппай: Эй, Марфаппаппай, хьед ккацде ...* - «Эй, Марфаппаппай, мука нужна нам …» и т.д. Обращение адресовалось мифическому существу, воплощением которого служила чучело:

Эй, Марфаппаппай, хьед ккацде,
Х1уьринттарис угъал ккацде!
Рагъар, вазар ахтт хьурай,
Дифар къирибур вартт хьурай!
Амин! –
«Эй, Марфаппаппай, мука нужна нам,
Сельчане дождя хотят!
Луна и солнце пусть опустятся,
Облака и тучи вверх поднимутся!
Аминь!» [Приложение №17].

Другой тип заклинаний-просьб [Соколова, 1982] имел форму молитвенного обращения к Аллаху, Всевышнему, например: *Я, Аллагь, пара баракат хьурай!* – «Пусть всегда будет обильный год!» *Я, Аллагь, угъал адирай!* – «О Аллах, чтобы пролил дождь!» *Я, Аллагь, ягIа угъал дугъурай* –

«О Аллах, не быть сегодня дождю!» *Я,* Аллагь*, ягIайин ягъ рагъ аф хьасе!* – «Всевышний, сделай день солнечным и ясным!»

Первая строка или начальные слова заклинания могут представлять собой первые слова молитвы, например: *Бисмилагьи рахIмани рахIим/ АцIун баракат хьурай…* - «С именем бога милостивого, милосердного. / Да будет много урожая…» и т.д. Заклинания этого типа, используя терминологию В.К. Соколовой [Соколова, 1982, с.11-25], можно обозначить как заклинания-просьбы. «Молитвенная формула, - отмечает В.К. Соколова, - не меняя структуры заклинания, меняла его тон. Такие формулы были отличительным признаком заклинаний-просьб, самым устойчивым их элементом и придавали всему приговору определенную окраску» [Соколова, 1982, с. 15]. Такая форма заклинаний свидетельствует о трансформации традиционных форм и способов осмысления мира, произошедших в сознании агулов и связанных с их переходом от древнейших мифологических представлений к мусульманским религиозным верованиям. Эти верования оказали воздействие на их традиционные мифологические воззрения, что нашло отражение как в обрядовой сфере, так и в фольклоре.

Во втором типе заклинаний произносящий его человек не сам лично воздействует на природные объекты, стихии, а призывает себе на помощь Всевышнего и само заклинание принимает характер и форму молитвенного обращения, в котором все же сохраняется его первоначальная функциональная основа.

Таким образом, в составе календарной и семейно-бытовой обрядности можно выделить заклинания различного типа: императивные, заклинания с описанием действия и молитвенные заклинания. Для всех этих типов заклинаний характерно отсутствие каких-либо средств художественной выразительности, то есть им присущ автологический стиль.

В составе обрядов и ритуалов присутствуют также более сложные, дополненные и расширенные по форме и содержанию заклинания, в которых

уже появляются элементы художественной организации текста. Эти заклинания имеют форму молитвенного обращения и, по всей видимости, более поздний характер.

Заклинательные формулы императивного характера, имеющие синтаксическую форму одного простого предложения, со временем усложнились. Благопожелания приобрели синтаксическую форму сложного предложения, состоящего нескольких, семантически связанных частей, завершавшихся стандартной концовкой (например: «Пусть поможет Всевышний!»). Жница, заканчивая жатву, произносила нараспев:

Шатти завал хьурай
Завал хьу кьур.
ЦІакІинарис Іэлеф хьурай
Идже курарис хьурай.
АцІун баракат сасра исасра!
Баракат ис хьурай!
Гашар дахьурай!
Ппара угъална, рагъ дахьурай! –
«Чтоб радостно собрался урожай
Пусть будет зерно предназначено.
Съеденным быть на свадьбе, на хорошие дела.
Чтоб собрать богатый урожай
И в будущем году!
Пусть будет удачный год!
Пусть не будет засухи и голода!
Чтоб было согласие у солнца и дождя!» [Приложение №7].

В заклинаниях этого типа используются простейшие композиционные приемы, они ритмически организованы, в них используется синтаксический параллелизм, может присутствовать рифма и т.д. Для заклинаний этого типа характерны зачины – повторяющиеся вступительные формулы-обращения (*Бисмилагьи рахІмани рахІим* - *«*С именем бога милостивого,

милосердного»), основная часть (*…АцIун баракат хьурай,/ БатIар ягь хьурай,/ Джанди сагьвел хьурай, / ДжIуре исасра…*) и закрепительная формула (*Аллагьди кумак акьурай!* - «Пусть поможет Всевышний!»). Например:

Бисмилагьи рахIмани рахIим

АцIун баракат хьурай,

БатIар ягь хьурай,

Джанди сагьвел хьурай,

ДжIуре исасра,

Аллагьди кумак акьурай! −

«С именем бога милостивого, милосердного.

Да будет много урожая,

Пусть будет плодотворный день,

Да будет здоровье на долгие годы,

Чтобы и в следующем году жать,

Пусть поможет Всевышний!» [Приложение №5].

Стереотипные формулы-заклинания охватывали все сферы, как производственной деятельности, так и социальной, семейно-бытовой. Например, в обрядах встречи весны, произносили: *Адирай хьид Iурд кIиркIугъилди*! – «Да наступит скоро весна, а зима пусть уйдет!».

По окончании зимних холодов, чтобы поскорее наступили теплые дни, появилась возможность выгнать скот на луга и получить приплод, заклинали: *Сайилас ерид алттирай!* – «От одной пусть семеро будет!». Произносили магические заклинания, чтобы обеспечить плодородие земли, получить хороший будущий урожай в новом году: *Баракат ис хьурай!* – «Пусть будет урожайный год!» *Баракат ис хьурай, фун арцIаф; хуппури кIетIар кьуру ацIуттар.* – «Плодородный чтобы год был, живот чтобы насытился и колосья были полны зерна!». Заклинали, чтобы их не постиг голод: *Гашар дахьурай!* – «Пусть не будет голода!» [Приложение №7].

Заклинания послужили основой для формирования ряда жанров обрядового фольклора – заклинательных песен, благопожеланий и песен-благопожеланий, молитв и молитвословий.

В агульской традиционной культуре существует ряд текстов, определить жанровую принадлежность которых весьма затруднительно. Эти тексты по своей форме обладают признаками традиционного заклинания, однако они могут произноситься вне рамок обряда или ритуала и отображать не мифологическую, а религиозную форму сознания. Примером такого переходного жанрового явления может послужить, например, следующий текст, направленный на предотвращение бед, которые могли постичь человека, и от совершения им вольных или невольных греховных поступков: *Аллагьди ухIурай баллабриккесра некьвдин гIезабариккес!* – «Убереги от мирских страданий и мук загробной жизни!» [Приложение №100].

Этот текст сочетает в себе форму традиционного заклинания, однако по сути своей является благопожеланием, поскольку имеет отчетливо выраженную религиозную мотивировку и отражает не мифологическое, а религиозное мировоззрение создателей.

3.2. Благопожелания.

Благопожелания − один из наиболее продуктивных и значимых по своим функциям жанров агульского фольклора, активная жизнь которого продолжается и в настоящее время. Благопожелания имеют различные жанровые воплощения: в обрядах могут реализовываться в форме песен-благопожеланий, а также в виде лапидарных, клишированных речевых формул. Например: *Кканегъелди алайшурай дуьяйилас!* - «Чтоб в достатке прожили жизнь, как хотели!». *РехIетин рекь хьурай!* - «Легкая дорога чтоб была!».

Исследованием благопожеланий в отечественной науке о фольклоре занимались Т.А. Агапкина и Л.Н. Виноградова [Агапкина, Виноградова, 1994]. Жанр благопожеланий присутствует в фольклоре других дагестанских

народов. В частности, изучением этого жанра в традиционной культуре и устной поэзии различных дагестанских народов занимались фольклористы А.М. Аджиев [Аджиев, 2005], Х.М. Халилов [Халилов, 1989], Ф.О.Абакарова [Абакарова,1996], А.М. Ганиева [Ганиева, 2004], С.Н. Гасанова и М.А. Гасанова [Гасанова, Гасанова, 2016], М.М. Курбанов [Курбанов, 1996], З.Г. Ахмедова [Ахмедова, 2012], Х.Г. Магомедсалихов [Магомедсалихов, 2007]. и др. Значимость этого жанра как уникального явления словесного искусства традиционной культуры всех дагестанских народов отмечается, в частности, исследователем аварского фольклора Х.Г. Магомедсалиховым [Магомедсалихов, 2007]. «Жанр благопожеланий, - пишет Х.Г. Магомедсалихов, - является почти неисследованным сегментом духовной культуры дагестанских народов, за исключением того, что были сделаны небольшие попытки собрать и представить тексты этого жанра» [Магомедсалихов, 2007, с.27].

Благопожелания, так же как и заклинания, молитвы и другие жанры обрядового фольклора, были связаны как с производственной деятельностью, так и с семейно-бытовой сферой. Разграничить агульские заклинания и благопожелания порой весьма затруднительно, поскольку они чрезвычайно близки друг к другу по форме. Дифференцирующим признаком для их разграничения является их основная функция в обряде. В отличие от благопожеланий, которые могут репрезентироваться вне обряда, заклинание является одним из обязательных атрибутов обряда или ритуала и обладает отчетливо выраженной магической функцией.

Возникновение жанра благопожеланий генетически связано с заклинаниями. С утратой породивших заклинания мифологических представлений, исчезновением обрядовой, ритуальной приуроченности они постепенно трансформируются, теряют магический характер, переходят из сакральной сферы в бытовую и становятся элементом традиционной культуры общения, приобретая функцию благопожелания. «…Благопожелания в процессе эволюции, - отмечают С.Н. Гасанова и

М.А. Гасанова, - начали приобретать практичный характер, и их взаимосвязь с магией слова, обрядами и ритуалами постепенно утрачивалась. Сегодня предназначение благопожеланий изменилось: они воспринимаются уже не как молитвы, а как добросердечные ситуативные пожелания. Жанровая специфика благопожеланий устанавливает их художественную конфигурацию и поэтический язык. Соединение разнообразных видов рифм и словосочетаний, словесных повторов в благопожеланиях образует необычную стихотворно-мелодическую ритмику» [Гасанова, Гасанова, 2016, с. 352].

Благопожелания агулов обнаруживают сходные черты с аналогичными жанрами в культуре адыгов. «В процессе исторического развития культуры, - отмечает Б.Х. Бгажноков, - многие заклинания, и особенно молитвы, утрачивают свой первоначальный смысл, получают новую специализацию: выражение благодарности, дружеского единения или противоположных чувств (ненависти, презрения) в общении с окружающими людьми. В первом случае осуществляется трансформация заклинаний и молитв в благопожелания и тосты, во втором – в проклятия. При этом формально многие из них все еще обращены к сверхъестественным силам, но фактически адресованы человеку, выступают одним из средств регуляции межличностных отношений» [Бгажноков, 1978, с.103].

Благопожелания агулов – это, как правило, лапидарные, клишированные речевые формулы, которые используют в различных ситуациях повседневного общения. Благопожелания – амбивалентны по своей природе, принадлежат одновременно и речевой сфере, и сфере устного словесного творчества. Основная функция благопожеланий агулов – выражение своей предрасположенности, реализация добрых намерений и желания видеть благополучие своих родных и близких. Например: *Джанатти мукь хьурай вас* – «Чтобы рай тебе был дарован», *Бахтт йирай вас* – «Чтобы счастье тебе дарили».

Существуют также благопожелания сравнительно большего объема, в которых содержится пожелание не одного, а целого ряда благ. Такие благопожелания, как правило, начинаются с обращения к Всевышнему или его прославления и близки к молитвенным формам, например:

Аллагьдис шукур!

Кам дахьурай хье усттулилас гуни,

Гашар дагурай,

Малар салаас кам дахьурай,

Ббаракат ис хьурай,

Къуншин девлетти ул икIа ягъ дахьурай.

Амин! –

«Хвала Всевышнему!

Пусть на столе всегда будет хлеб,

Чтоб не знали голода,

Пусть никто не знает нужду,

Путь будет в полях урожай,

Благоприятные пусть будут дни,

Соседи наши пусть живут в достатке.

Аминь!» [Приложение №57].

«…В благопожеланиях, - отмечают С.Н. Гасанова и М.А. Гасанова,- сформулированы пожелания человеку разнообразных благ по тому или иному знаменательному событию или эпизоду жизни. Как правило, благопожелания выступают в виде монолога, адресованного человеку или группе лиц (например, семье, родственникам)» [Гасанова, Гасанова, 2016, с. 352].

Благопожелания агулов разнообразны по своему содержанию и тематике. Нет ни одной сферы человеческой деятельности, различных типовых ситуаций и событий, которые не сопровождались бы их произнесением: рождение, вступление в брак, отправление в дорогу, болезнь, смерть и т.д. Являясь стандартом общения, одним из неотъемлемых

элементов традиционных обычаев, благопожелания обладают огромной значимостью в организации повседневной жизни агулов, создании благоприятной эмоциональной обстановки и психологического равновесия в агульском обществе. «…Суггестивность, присущая императивной и оптативной речи, - как отмечает Б.Х. Бажноков, - «врастает» в акт вежливости и в таком виде закрепляется в этикете всех народов мира» [Бгажноков, 1978, с. 104].

Благопожелания, как отмечалось, приурочены к различным событиям жизни. В зависимости от их функционального предназначения благопожелания могут быть разделены на следующие тематические группы:

Благопожелания жениху и невесте: *Ккaнеттар сад сайис кьисмат хьурай!* – «Влюбленные пусть будут вместе!» [Приложение №7]; *Сад саййин гъавурди аттар хьурай!* – «Чтобы взаимопонимание было!» [Приложение №68]; *Некьвариди весттегьен хъай илгурай!* – «Чтоб до последнего дня вместе были!» [Приложение №69]; *Сад сайис духьурай!* – «Чтоб вы друг другу подошли!» [Приложение №70]; *Ккaнегъелди алайшурай дуьяйилас!* – «Чтоб в достатке прожили жизнь, как хотели!» [Приложение №71]; *Ишивусаъра мудам вереф хьурай*! – «Где бы ни была и где есть, всегда удача!» [Приложение №75].

Благопожелания, связанные с отправлением в дорогу: *ЧIирхIе инсан рекъу алчадархIурай!* – «Плохой человек пусть не встретится на пути!» [Приложение №86]; *Сагъди ушуна, сагъди адирай!* – «В целости чтоб доехал и вернулся!» [Приложение №87]; *Вун веревусаас нур на Iэкв адирай!* – «С тобой вместе пусть свет и солнце появятся!» [Приложение №88]; *Вун дуьхьурай, вас дуьхьурай!* – «И ты чтоб подошел, и тебе понравилось!» [Приложение №89]; *Вас рекъв дуьхьурай!* – «Чтоб тебе дорога подошла!» [Приложение №90]; *РехIетин рекь хьурай!* – «Легкая дорога чтоб была!» [Приложение №91].

Благопожелания в честь новорожденных детей: *Iэкьулна фикир хъаеф хьурай*! – «Чтоб рос умным и разумным!» [Приложение №77];

Шиниккварикес Іэквар агурай! – «Чтобы дети только радовали!» [Приложение №78]; *Ери шиникkдин баб хьурай*! – «Пусть будешь мамой семерых детей!» [Приложение №79]; *Ирхе 1уьмур хъаф хьурай*! – «Чтоб прожил долгую жизнь!» [Приложение №80]; *Іуьссе бабна дад ух1аф хьурай*! – «Чтобы родителей заботой окружил!» [Приложение №81]; *Дадал на бабал йиркІв алиянф хьурай*! – «Вырос чтоб послушным!» [Приложение №82]; *Ттураникк вун Іуьссе хьурай*! – «Чтобы старость под этим именем наступила!» [Приложение №83]; *Іуьмурди бахтт аеф хьурай*! – «Чтоб появился счастливым на свет!» [Приложение №84]; *Кьвакьварихъас валадар хъагъутІурай!* – «Чтоб возле твоих колен дети стояли!» [Приложение №85].

Благопожелания, связанные с хозяйственно-экономической деятельностью, семьей: *Кар аркьаттарис, кьуват хьурай!* – «Чтобы у работающего сила была!» [Приложение №58]; *Джархар ппара хьурай*! – «Чтоб колосья были полны зерна!» [Приложение №59]; *Хулаас баракат кам дахьурай*! – «Чтобы дома всегда было изобилие!» [Приложение №60]; *Вун аркьа курар джалла кІили ушурай!* – «Вся работа твоя чтоб пользу приносила!» [Приложение №61]; *НуьхІуьбат дагулурай!* – «Чтоб всегда в доме царило спокойствие!» [Приложение №62]; *Хулан хизан гашила идилгурай!* – «Чтоб никто в доме голодный не был!» [Приложение №63].

Соболезнования по поводу смерти близких: *Джаннат насиба акьурай!* – «Пусть будет в раю усопший!» [Приложение №92]; *Аметтар сагъ акьурай!* – «Пусть все родные живые будут здоровы!» [Приложение №93]; *Некьвдин гІезабар дагурай!* – «Пусть не испытает могильных мучений!» [Приложение №94]; *Сакин акьунев?* – «Проводила в мир иной усопшего?» [Приложение №95]; *Аллагьди сабур йирай!* – «Пусть Всевышний одарит вас терпением!» [Приложение №96]: *Аллагьдикк Іасси дахьурай!* – «Чтоб не гневался на Всевышнего!» [Приложение №97]; *Рухь сакин хьурай!* – «Душа пусть будет в покое!» [Приложение №98].

Благопожелания религиозного характера: *Ахиратиъ муфеІэт кеф хьурай*! – «На том свете пусть заступятся!» [Приложение №99]; *Аллагьди*

ухIурай! – «Пусть Бог бережет!» [Приложение №100]; *Нех1суниккес Аллагьди ух1урай!* – «Чтобы Всевышний оградил от всех бед!» [Приложение №101]; *Гунагьарин г1ефа акьурай!* – «Пусть все грехи простятся!» [Приложение №102]; *Иманди аф хьурай*! – «Чтобы с верой дружил!» [Приложение №103]; *Джаннат насиба акьурай*! – «Чтобы в раю оказался!» [Приложение №104]; *Акьуф садакьа хьурай, баракат хьурай*! – «Угощенье пусть будет подаянием!» [Приложение №105]; *Аллагьди хъучахъатурай!* – «Пусть Всевышний семикратно вернет!» [Приложение №106].

Благопожелания в связи с болезнью, пожелания здоровья, долголетия: *Ахуни адархьурай!* – «Чтобы не был прикован болезнью!» [Приложение №107]; *Гъавурди ай учин лекарил алди!* – «Чтоб в здравом уме и на ногах стоял!» [Приложение №108]; *Джагвар ч1арар, хъуьхъе силебар хьурай*! – «Чтобы дожил до седых волос и желтых зубов!» [Приложение №109]; *Фацанас на аликIас сагъвел йирай!* – «Чтобы одеваться и пользоваться мог!» [Приложение №110]; *Гъилар-лекар сагъ акьурай*! - «Чтобы руки-ноги были целы!» [Приложение №111]; *Джандиъ сагъвелар хьурай*! – «Пусть будет крепким организм!» [Приложение №112]; *Джандик гIуьзур кедархьурай!* – «Чтобы плохой болезни не было!» [Приложение №113]; *Даккан курар алчадархьурай!* – «Чтобы беды обходили стороной!» [Приложение №114].

Выйдя из сферы сакральной, благопожелания все же не до конца утратили имплицитно присутствующую в них веру в магические возможности слова. Здесь нельзя не согласиться с утверждением Б.Х. Бгажнокова, что «магия внутренне присуща речи, неотъемлема от нее» [Бгажноков, 1978, с. 103], и, согласно утверждению А. Валлона, обнаруживает тенденцию «вызывать изменение внешнего мира, вызывая действие» [Валлон, 1956, 230].

Благопожелания генетически связаны с заклинаниями, обладают суггестивным характером, а также имплицитно присутствующей обращенностью к сакральной сфере, в своем синтаксическом построении

используют императивные конструкции с глаголами в повелительном наклонении.

Благопожелания создаются с использованием таких средств художественной выразительности, как метафора, например: *Иман хъаф хьурай!* – «Чтобы с верой дружил!», *Балабур вархал хьурай*! – «Чтоб беды обходили стороной!», *Рекъ дуьхьуьрай*! – «Чтоб тебе дорога подошла!» *Ттураникк вун Іуьссе хьурай*! – «Чтобы старость под этим именем наступила!», сравнение, например: *батІарф ухь, тук суман* – «будь красивым, как цветок, *цІуьпеф ухь, рукь суман* – «будь крепким, как сталь», *къизил суман, багьа ухь* – «будь, как золото дорогим», *мерттеф ухь, булахин хьед су*ман – «будь чистым, как родник», *ибгІаф ухь, ибгІа ягъ суман* – «будь теплым, как солнечный день».

3.3. Молитвы, *дьугІабур* – «молитвословия».

В обрядовой поэзии агулов присутствуют также **молитвы**, ***дьугІабур* – «молитвословия»**. Так, например, во время жатвенных обрядов, прежде чем приступить к работе, одна из женщин произносила следующий текст-молитву:

Бисмилагьи рахІмани рахІим

АцІун баракат хьурай,

БатІар ягь хьурай,

Джанди сагьвел хьурай,

ДжІуре исасра,

Аллагьди кумак акьурай! –

«С именем бога милостивого, милосердного.

Да будет много урожая,

Пусть будет плодотворный день,

Да будет здоровье на долгие годы,

Чтобы и в следующем году жать,

Пусть поможет Всевышний!» [Приложение №5].

Молитвы, произносившиеся агулами во время того или иного обряда или ритуала, в отличие от заклинаний и заклинательных песен, содержали не требование, а просьбу и были адресованы к богу, Всевышнему. Композиционная структура молитвы, как и в молитвенной песне, начиналась с обращения к богу: *Бисмилагьи рахIмани рахIим* - «С именем бога милостивого, милосердного», затем следовала основная часть, где выражалось желание: «Да будет много урожая …..» и т.д. Завершалась молитва обращенной к Всевышнему божеству закрепительной формулой: *Аллагьди кумак акьурай!* - «Пусть поможет Всевышний!».

В приведенном выше образце молитвенного стиха, его форме, все еще присутствует генетическая связь с заклинанием. Основная ее часть, в которой излагалось желаемое, не представляет собой просьбы или мольбы. Она так же, как и заклинание, императивна по форме, в ней присутствуют все те же глаголы в утвердительном и повелительном наклонении: «Да будет …», «Пусть будет…», «Чтобы …жать».

В молитве, обращенной к богу, может содержаться обещание принести ему жертву, например:

Я, Аллагь!
Джиларис угъал.
Сал ацIу малар.
Маларис сагъвел.
Яккарис ширин тIем,
Тумарис ацIу кIилар,
Хулас баракат!
Ягъ на Iуьш минате.
Вас аркьая дуьгIабур.
Руккасе вас ттур йирхIун малра.
Я, Аллагь! -
«О Всевышний!
Земле нужна вода.

Полный сарай скотины дай.

Скотина, чтобы здоровая была.

У мяса, чтобы хороший вкус был,

Колосья, полные зерна в поле,

Чтобы в доме был покой и благополучие!

Днем и ночью мы у тебя просим.

День и ночь провожу в молитвах.

Тебе завещанного быка принесу в жертву.

О Всевышний!» [Приложение №3].

Элементы мусульманских религиозных воззрений (обращение к аллаху, Всевышнему и т.д.) сочетаются с лежащими в основе этих текстов и обрядовых церемоний представлениями, свидетельствующими о древнейших мифологических формах осмысления окружающего и различных возможных способах воздействия на него.

Более архаичными, отражающими предшествующие мусульманским мифологические представления агулов, являются молитвы, обращенные к солнцу:

Я, рагъ, чин Iэгвал ухь!

Шиникквар, баб хъудай.

Завар гьик час угъалар.

Хуппурариди, рагъу угаттар. –

«Смилуйся над нами, солнце!

Дети остались сиротами.

Пошли нам дождь, небеса.

Равнины высыхают от жары» [Приложение №15].

Для молитв не характерны такие поэтические приемы художественной выразительности как метафоры, сравнения, эпитеты и т.д.

3.4. Обрядовые песни.

Обрядовые песни остаются и на сегодняшний день одними из наиболее продуктивных форм устного словесного поэтического творчества агулов. На протяжении веков агульские обрядовые песни сохраняют свою традиционную форму и основные функции, используют традиционные приемы художественного построения и поэтическую стилистику. Ф.М. Ибрагимова, исследовавшая народную лирику рутулов, агулов и цахуров, отмечает использование в их песнях традиционных зачинов и образов, а также прослеживает сходство агульского фольклора с лезгинским, объясняя это их культурными связями и контактами и языковой общностью этих народов, их родственными взаимосвязями [Ибрагимова, 2008, с.26].

Песни исполнялись как во время календарных, так и семейно-бытовых обрядов и празднеств. Несмотря на различную обрядовую приуроченность, песни, исполнявшиеся в составе тех или иных календарных и семейно-бытовых обрядов, обладали сходными жанровыми признаками и функцией в обряде. Агульские обрядовые песни включают в себя: а) заклинательные песни; б) величальные песни; в) корильные песни; г) песни-наставления; в) свадебные песни-плачи; д) песни-благопожелания; е) песни-молитвы.

Некоторые жанры обрядовых песен исполнялась только во время свадебных обрядов. Так, например, величальные песни, песни-наставления, свадебные песни-плачи, корильные песни были приурочены только к различным этапам свадебной обрядности. Песни исполнялись во время движения свадебной процессии, на девичнике, во время ввода невесты в дом и т.д. Помимо обрядовых песен, во время свадебных обрядов широко употреблялись клишированные формулы-благопожелания. Заклинательные песни, песни-благопожелания, песни-молитвы исполнялись как во время свадебных, так и во время календарных обрядов.

3.4.1. Величальные песни.

Основная функция величальных свадебных песен состояла в восхвалении главных виновников торжества – жениха и невесты, а также их

семьи, родителей и близких родственников. Величальные песни исполняются хором участниками свадьбы во время свадебной процессии. Песни не обладали развернутым сюжетом, главным в них было идеализированное изображение величаемого человека. Так, например, в величальных песнях невесту сравнивают и называют *джагвар тук* − «белой ромашкой», *ире цIантук* «красным тюльпаном», *кIаре бегIли* − «черной черешней». У нее «стройный стан», «кожа слоновой кости», «черные глаза», «черные брови», «золотокосая». В песнях воспевается не только внешний облик невесты, но воссоздаются идеальные, согласно нравственно-этическим нормам и представлениям агулов, качества, которыми должна обладать девушка: невеста добра, умна, воспитана и скромна. Символом невесты, ее девичьей чистоты в агульских песнях выступают солнце *(нур суман мерттеф*), зеркало (*Iэгв суман мерттеф*), роза (*тук суман мерттеф*), серебро (*арс суманф*).

Варттиас ахтт адавеф,
Рагъ э гьан, нур э гьан?
Гьал че хулади ачавея,
Тук э гьан, цIантук э гьан. −
«С горных вершин спускаешься,
Свет ли это, солнце ли это?
Сегодня в наш дом зайдет
Что за прекрасный цветок» [Личный архив З.М. Базиевой].

В величальной песне может подчеркиваться также происхождение невесты, ее принадлежность к знатному, прославленному роду.

В показе образов жениха и невесты, описании внешности в величальных песнях используется гипербола. Гиперболизация качеств героев песен на первоначальном этапе имела сакральный характер и определялась желанием реально придать эти качества виновникам торжества при помощи магии слова. Впоследствии, с развитием новых форм и способов осмысления действительности и утратой архаических мифопоэтических представлений,

гиперболические описания приобретают игровую и эстетическую функции и становятся способом передачи эмоций и переживаний участников свадьбы.

Сравнения являются одним из предпочтительных художественных средств агульской народной поэзии. Так, в описании стана красавицы-невесты всегда подчеркивается ее стройность: *икке яIар хъаф* - «тонкая, как соломинка», *ирхе чIул суманф* - «как тополь» и т.д.; привлекательность черт лица: *кIаре пайдагъинф улар* - «глаза черны, как бархат», *сурат ибхь суманф* - «лицо, как снег». Чаще всего невеста сравнивается с цветком - *цIанту*к, газелью - *джейран*, а юноша-жених с орлом - *ли*I, туром - *чIирарин кьун* и т.д. Жениха в агульских свадебных песнях сравнивают с соколом − *къургъу-луф*, орлом − *лиI*, охотником − *хIуьрчебег*, он - обладатель боевого коня - *завариди агъавере хIайван хъаф*. У жениха - боевое оружие и грозный конь, в его доме пол устлан дорогими коврами, балконы его дома широкие, постель пуховая.

Агульские свадебные песни подверглись сильному воздействию восточной поэзии. Рифмовка агульских песен разнообразна: перекрестная (аб аб), кольцевая (абба), рифма рубаи (аааб).

ЦIакIин аркьа гьуларис, 7.а

ЦIакIин нубарак хьурай! 7.б

Акьас аме джигьиларис, 7.а

Чвасра ме ягъ хьурай! 7.б [Личный архив З.М. Базиевой].

Семисложник с рифмой рубаи – излюбленный размер свадебного творчества агулов. Для усиления эмоционального воздействия в свадебной поэзии агулов используются анафоры и эпифоры:

*Дадар, бабар – **агъай вун,***

*Хъайе са чу – **агъай вун,***

*Шувас вея зун – **агъай вун,***

Чин атуна, вея вун (*агъай вун* – «ты говоришь») [Приложение №36].

Обрисованные в песнях образы, художественные приемы, стилистика песен обладают чертами сходства с художественными образно-стилевыми канонами, характерными для восточной поэзии, влияние которой, как

отмечают исследователи Х.М. Халилов [Халилов, 1991, с.153] и А.М. Аджиев [Аджиев 1985, с. 11-12], прослеживается в свадебной поэзии агулов.

3.4.2. Корильные песни.

В агульской свадебной обрядности особое место принадлежит шуточным или, так называемым, «корильным» песням. Этот песенный жанр присутствует и в обрядовом фольклоре других народов, Такие песни присутствуют, например, в русском обрядовом фольклоре:

Выйди-ка, свекровья горбатая,

Встрень-ка невесту богатую!

Выдь-ка, свекровь сопливая,

Встрень-ка невесту счастливую! [Колпакова 1962, с. 87].

Н.П. Колпакова отмечает их присутствие в русской обрядовой поэзии в качестве антипода величальным песням, определяя их как величания-пародии [Колпакова, 1962, с. 87]. Аналогичным образом определяет жанр корильных песен В.П. Аникин. «Если в основе древнейших величаний усматривается заговорно-заклинательная сущность, - пишет В.П. Аникин, - то нет ничего удивительного в появлении рядом с величальными корильных песен. Древние, как и поздние заклинания, имели не только позитивный, утверждающий характер, но несли в себе и волевые начала отрицания, унижения, подчинения. Корильная песня возникла с величанием на одном обрядовом древе» [Аникин, 1970, с.118]. Однако Ю.Г. Круглов считает корильные песни самостоятельным жанровым явлением, обладающим собственной функцией в обряде. «… Корильные песни, - отмечает он, - не являются пародией на величальные. Они не пародируют величальные песни, а, выполняя строго определенную для жанра обрядовую функцию, противопоставляются им по содержанию» [Круглов, 1989, с.99].

В свадебных обрядах адыгов также было принято исполнять подобные обрядовые «шуточные» песни (у адыгейцев: *хъэрена орэд* - «песни на

качелях»), в которых высмеивались жених и невеста, а также их ближайшие родственники. Например:

«Пляши, пляши, пляши!

«Анагаудж» («пляску стола») мы устроили,

Невестка, которую привезли нам, похожа на пляшущую чертовку

А-я-яй, а-я-яй, сын мой хороший, ты пропал, проиграл,

Если бы ты меня послушался, разве я с чертовкой в своем доме жила?

Пляшите, пляшите!» …. [Джандар, 1991, с. 44].

Объектом обрядового смеха в адыгских корильных песнях могли быть жених, свекор и свекровь невесты. Например, песня, исполнявшая бабушкой жениха в рамках одного из этапов свадебного обряда - *Анагаудж* - «Пляска стола»:

«Кто у закрома сидит

И во рту держит большую трубку – это твой свекор.

Оха, ори-да-да, ори-да-да, счастливая моя невестка.

У кого шапка лохматая

И кто куста испугался, тот женился.

Оха, ори-да-да, ори-да-да, счастливая моя невестка» [Джандар, 1991, с. 46].

Корильные песни присутствуют и в агульской свадебной обрядности. Первоначальный магический смысл корильных песен, заключавшийся в стремлении отвести «порчу», в настоящее время утрачен, они воспринимаются в качестве элемента праздничного веселья и призваны развеселить участников свадьбы.

Корильные песни исполнялись накануне свадьбы, во время девичника. Основной функцией девичника было прощание со своей девичьей жизнью и обозначение нового этапа жизни девушки, которая выходила замуж. Накануне свадьбы в комнате невесты собирались девушки – подруги невесты, которые старались развеселить ее шуточными песнями.

Бувахъ хъайе батIар руш,

Пази суман хIа акьуф,

ГIашкъар але испагьи,

Са гIаламат час агуф. −

«Единственная дочка у матери,

Выросла в заботе и любви,

Самовлюбленная госпожа,

Не знаешь, что за чудо досталось» [Личный архив З.М. Базиевой].

Корильные песни-насмешки агулов были адресованы большей частью женщине, сопровождавшей невесту – *сусан баб.* В этих песнях *сусан баб* называют толстыми старушками, золотые украшения на них превращаются в медные, вместо зубов у нее клыки: *цIаку силебар а къари хIабаб* – «бабка с кривыми зубами»*, сайира даркьа къари хIабаб* – «старуха, которую никто не любит»*, дагьарин хъвехъв гIаф* – «старая дева с большим кривым носом», *хъуру лекар на хъуру гъилар гьаф* – «с кривыми уродливыми ногами и руками».

Как и в русских корильных песнях, основным принципом их художественной организации является принцип гротеска. «Обрядовая функция корильных песен, - отмечает Ю.Г. Круглов, - объясняет и основной принцип организации их поэтического мира - принцип гротеска. Гротескное начало в них выступает еще отчетливее, если соотнести их с величальными песнями, исполнявшимися в обряде рядом с корильными. Эта обрядовая взаимообусловленность и является одной из причин, объясняющих драматургию обряда» [Круглов, 1989, с.101-102].

3.4.3.Песни-наставления (*насихIат*). Еще одним жанром обрядовой свадебной поэзии агалов являются песни-наставления. Свадебные песни-наставления звучали во время проводов невесты из родительского дома. В них, от имени матери или подруги публично озвучиваются нормы, установки и правила, даются советы, которым должна следовать невеста в семье мужа, например:

Бабан хал ате, шуван хулахъди алдарк.

Хаб алдмарк шуван хулалас.

Тин джуреттис ве гъиларилди.

Элхъен сурат акье шуван хизанарис.

Хаб алдарк дадан хулалас. –

«Отвернись от дома родителей.

Не отворачивайся от дома мужа.

Отдавай все своими руками.

С улыбкой на лице встречай родню мужа.

Отвернись от родительского дома» [Приложение № 39].

Свадебные песни-наставления исполнялись также свекровью во время встречи и ввода невесты в дом жениха. Песни-наставления обладали юридическо-бытовой функцией и служили своеобразным подтверждением «общественного договора», заключающегося в готовности следовать общепринятым в данном обществе нравственно-этическим, моральным правилам и нормам. Песни-наставления представляют собой импровизацию и могут иметь множество различных вариантов и версий. Например: «Дочка, тебе, возможно, будет тяжело. Недаром говорят: «Дом мужа – раскаленная жаровня! Смотри, не урони чести нашего дома, тухума (рода). Если придется испить реку горя, ты пей, но чтоб никто не видел слез в твоих глазах, если придется съесть дерево-колючку, ты съешь, но, чтобы никто не слышал стона из твоей груди. Все вытерпеть надо, дочка!» [Ибрагимова, 2008, с. 26].

Мать дает наставление дочери быть заботливой, щедрой, трудолюбивой, хорошей хозяйкой и послушной невесткой и женой.

Свекровь, встречавшая невесту на пороге дома жениха, также исполняла обрядовую песню-наставление и давала ей напутствия, например:

Ме хал гьал вефе,

Зе кIиркIра вефе,

Вун хулана,

Чара хизане.

Лампайин нур суман,

Хулас Iакв хьурай.

Час гуни аркьай,

Хулан цIа кеттдушурай! -

«Ты в нашем доме теперь,

Сын мой привел тебя к нам,

Ты этого дома хозяйка,

Ты наша надежда.

Как яркий свет лампы,

Освещай наш дом (ходи по дому)

В очаге готовь еду.

Пусть не потухнет домашний очаг!» [Приложение № 40].

Для поэтической организации песен-наставлений характерно использование таких традиционных художественных средств, как эпитеты, например: *Iэкве ягъ* – «светлый день», *джагвар ибхь* – «белый снег», *гьава дагьар* – «высокая гора», *мертте хьед* – «чистая вода», *ху джил* – «родная земля», *идже эмкIер* – «добрые сны»; сравнения, например: *кIаре бегIли суман улар аф* – «глаза, как черная черешня», *ибхь суман джагвар сурат* – «лицо белоснежное, как снег», *суварин цIантук суманф* – «как цветок высокогорных вершин», *вере еруш тIавусинф* – «походка как у павлина»; метафоры, например: *джилар Iэшая* – «земля плачет», *лепебури ве Iаб даркьандяя* – «волны твою люльку качают», *нецIвар вей валди мукьамар акьас* – «родники тебе песни напевают», *джилар зе кIиркI кIитттар* – «края, убившие сына»; символы, например: *дагьар* – «гора» (символ трудности), *хьед* – «вода» (символ здоровья), *угъал угъа ягъ* – «дождливая погода» (символ печали), *луф* – «голубь» (символ любви и радости), *къерекъел* – «ворона» (символ, предвестник несчастий и бед); гиперболы, например: *верегуна джилар зурзай* – «когда ходил, земля дрожала», *хIайвандил алгъучIугуна, хIайван зурзай* – «когда взбирался на коня, конь дрожал», *ери митIрин ирхевел хъаф* – «семиаршинный рост имеющий», *хъуттурфухаба йиркIв чурхъаф* – «взгляд, разрывающий сердце»; повторов, например: *некк*

йин зун хIакьу баб – «молоком меня вскормившая мама»*, че хулан Iаькв и вун баб* – «ты была нашим светом, мама*», че баракат и вун баб* – «была благополучием дома, мама».

3.4.4. Песни-благопожелания. Наряду с величальными песнями в рамках свадебной обрядности исполнялись также песни-благопожелания. Песни-благопожелания, как и его смысловой и функциональный жанровый эквивалент, не связанный с музыкально-голосовым сопровождением – описанный выше, также генетически связаны с заклинаниями. В русской традиционной культуре агульским песням-благопожеланиям соответствовали песни, с которыми обходили дворы. «Первоначально, - отмечает В.К. Соколова, - им также придавали магическое значение - они должны были обеспечить тому, кому пелись, всяческое благополучие: урожай, здоровье, счастливый брак и пр. Некоторые из таких песен, особенно колядки и щедривки, звучат как заклинания, включались в них и типические формулы заклинаний» [Соколова, 1982, с. 20].

Основной дифференцирующий признак, отличающий заклинательные песни, − это наличие в них побудительной модальности. В песнях-благопожеланиях, в отличие от заклинательных песен, отсутствует требование, они изъявляют желание обретения благополучия. Песня-благопожелание в рамках свадебной обрядности может содержать поздравление участникам свадебного обряда, они могли быть адресованы родителям жениха и невесты, например:

ЦIакIинар аркъаттарис,
ЦIакIин нубарак хьурай,
Дакьуна аметтарис,
Идже сеIэтар хьурай! −
«Хозяева, кто свадьбу играет,
Мы вас поздравляем,
Всем остальным, кто не сыграл,
Добрый час мы желаем!» [Приложение №29].

Песни адресовались также родственникам жениха и содержали пожелания будущего благоденствия, которое должна была принести в семью невеста. Например, в обрядовой песне-благопожелании будущая жизнь невесты и благо, которое должно ее сопровождать, передавалось при помощи метафорического уподобления саду:

Верехаб ягъур хьурай,

Алайшивус багъ хьурай.

Алайши багъарикес

ЙиркIвурас мурад хьурай. −

«Если идешь, то в добрый путь,

Где остановишься, пусть будет сад.

И этот сад пусть будет

Твоей сердечной мечтой» [Приложение №30].

В свадебных песнях-благопожеланиях поздравляли родственников молодых, предрекали новой семье благополучие, изобилие, рождение детей, например:

Чауш, мубарак хьурай

Навруз бег на сус,

ЦIакIинарин гIулар,

Джигьиларгьер багварихъас!

Суфрабрил гунивар,

Къабариъ яккар,

Хуппуриъ кIетIар,

Дагьарариъ хIуппар,

ХIури джигьиларин джилар,

Iабариас бицIиттарин джилар,

Джигьиларин цIакIинар хьурай гьемишан! −

«Тамада, поздравляю

Жениха и невесту,

Гостей на свадьбе,

Всех родственников!

На скатерти – еда,

Подносы, наполненные мясом,

На полях колосья, полные зерна,

В горах – отары овец,

В ауле раздаются звонкие песни,

Из колыбели – детские голоса,

Пусть будут только свадьбы!» [Приложение №31].

Песни-благопожелания исполняли и родственники невесты, которые, провожая ее из родительского дома, желали счастья, благополучия в новой семье, например:

Ях вун чи, вас бахтт хьурай,

ЦIе хулаъ вун шад хьурай.

Чина атун вея вун,

Ушувус вас эркьва мукь хьурай. –

«Уходишь ты, сестра, от нас,

Чтоб в новом доме была счастлива.

Оставив нас, уходишь ты,

Чтоб новый дом стал для тебя родным» [Приложение №35].

Дадар, бабар, агъая вун,

Хъайе са чу, агъая вун.

Шувас вея зун, агъая вун,

Чин атуна, вея вун. –

«Будешь говорить «отец» и «мать»,

«Брат мой», – говоришь ты.

«Выхожу замуж», говоришь,

Покидаешь наш дом ты» [Приложение №36].

В свадебных песнях агулов каждая строка завершается повторами-заклинаниями. Суггестивную заклинательную по своей природе функцию

выполняло слово *хьурай* – «пусть будет», которое повторяется в конце каждой песенной строки.

Песни-благопожелания исполнялись и во время календарных обрядов. Так же как и у песен-благопожеланий, исполнявшихся в рамках свадебной обрядности, основной их функцией было обретение благополучия, которому должны были способствовать своевременное выпадения дождя, появление солнца, плодородие земли и скота и получение богатого урожая: *Хал ацIу кьур хьурай!* – «Дома пусть наполнятся зерном!», *АцIун кьурар хьурай хулагъил!* – «Пусть будет всего полно!», *Ппара сумар хьурай!* – «Пусть будет много урожая!», *АцIун баракат хьурай!* – «Пусть будет плодотворный день!» и др.

3.4.5. Заклинательные песни.

Заклинательные песни – один из наиболее продуктивных и древних жанров агульской обрядовой поэзии. Они исполнялись и во время календарных, и семейно-бытовых обрядов. Основной функцией заклинательных песен было побуждение, требование желаемого благополучия (плодородия земли, солнечной погоды, выпадение дождя и т.д.). Основная цель заклинательных песен, по мнению Н.П. Колпаковой, «…воздействовать на то или иное явление природы, от которого ожидалась помощь в трудах земледельца, на тот или иной заповедный предмет, которому приписывалось магическое значение, на неведомую силу — судьбу, распоряжавшуюся счастьем человека в его личной жизни» [Колпакова, 1962, с.33].

Заклинательные песни агулов представляют собой ритмически организованный текст в сочетании с сопровождающей его мелодией. Они лаконичны по форме и состоят, как правило, из 5-7 строк, представленных различными видами простых предложений с глаголами в повелительной форме. Заклинательные песни, сопровождавшие исполнение календарных обрядов и ритуалов, были направлены на то, чтобы заклясть при помощи магии слова сверхъестественные силы, духов природы, истребовать у

сакральных персонажей и богов здоровье, благоденствие и изобилие, например:

Рукьурай йиркIв, улар рукIувусади,
Рукьурай гъилар, йиркIв рукIувусади,
Гъилар рукьагунас, завал хьурай сумар,
Алдику ягъ хьурай!
Сагъвел хьурай!
Джуре исара,
Аллагьди кумак акьурай! -
«Пусть дойдет душа туда, куда доходят глаза,
Чтоб дошли руки туда, куда дойдет и душа,
Пусть легкой будет работа, пусть урожай соберется,
Да будет ясный день!
Пусть будет здоровье в теле!
Чтобы дожить до следующего года,
Пусть поможет Всевышний!» [Приложение №6]

Или:

Ппара сумар хьурай,
IутIанас хьурай.
Хал ацIу кьур хьурай,
Девлетар хьурай. –
«Пусть будет много урожая,
Пусть будет еда на столах.
Дома будут полны зерна,
Пусть будет много достатка».

(агул. *хьурай* – «пусть будет») [Приложение №24].

«Почти через все календарные песни, - отмечает Ю.Г. Круглов, - проходит заклинание богатого урожая и здоровья домашним животным; для себя человек просил у природы здоровья, счастья, богатства» [Круглов, 1989, с. 37].

Агульским заклинательным песням свойственна простейшая форма композиционной организации - монолог. Композиционно и ритмически заклинательные песни основываются на использовании синтаксического параллелизма и повторов, например: *Ппара сумар хьурай,* / *IутIанас хьурай* – «Пусть будет много урожая, / Пусть будет еда на столах». Повторы могут быть в конце строки, например: *хьурай* – «пусть будет». В заклинательных песнях, исполнявшихся во время жатвенных обрядов, используются определения: *чIиникIин уста* − «хорошие, богатый, удачный», метафоры: *шалвIа давIере йиркIв* - «неустающее сердце», *тегIди гьилар* - «проворные руки».

Магическая функция песен-заклинаний обусловила скудость использования художественных средств и приемов. Суггестивный, магический характер заклинательных песен определяет также доминирование в них восклицательных интонаций, например: *Я, Аллагь, угъал угъурай!* – «О, Всевышний пусть прольется дождь!», *Дифар къирибур вартт хьурай!* – «Тучи, облака пусть вверх пойдут!», *Рагь адирай!* – «Пусть выйдет солнце!».

Этим же объясняется использование императивной глагольной формы и глаголов во втором лице единственного числа: *Акье вун гьалиштти!* – «Сделай ты так», *Вас аргвая час хьед ккандяя.* – «Ты видишь, что мы воду хотим!», *Вавас джалаа акьас ве*. – «Ты все можешь сделать!».

Вера в магическую силу слова определяла также использование в песнях приема олицетворения, например: *Рукьурай йиркIв, улар рукIувусади.* – «Пусть дойдет душа туда, куда доходят глаза», *Рукьурай гъилар, йиркIв рукIувусади.* – «Чтоб дошли руки туда, куда дойдет и душа», *Iайвелар вархал ушурай*. – «Беда пусть уйдёт подальше навсегда».

Несмотря на присутствие в заклинательных песнях обращений к имени Аллаха и некоторых других атрибутов мусульманской религии, она не оказала влияния на их основную функцию и жанровые свойства.

3.4.6. Песни-молитвы.

К заклинательным песням по форме близки песни-молитвы, которые, так же как и благопожелания, генетически связаны с заклинаниями. Песни-молитвы представляют собой продукт дальнейшего развития мифологического сознания, когда наряду с более ранними анимистическими, тотемистическими представлениями, культом предков и огня, начали формироваться образы персонифицированных мифологических существ: богов – покровителей различных стихий, солнца, луны, *Белкьунцая (Бух1унчая)* и *Марфагана* или *Марфаппаппая.*

К сожалению, записи агульского фольклора и, в частности, обрядов и обрядовой поэзии, сведения о мифологических представлениях агулов стали производиться сравнительно недавно, и это не позволяет составить более полное представление о более ранних воззрениях. Возможно, развитые культы различных богов агульского мифологического пантеона не успели сформироваться или были вытеснены мусульманскими религиозными воззрениями, насильственно привнесенными в традиционную культуру агулов еще в X-XVII вв. На современном этапе развития в обрядах и обрядовом фольклоре содержатся единичные упоминания о существовании подобных представлений.

Композиция песен-молитв, как правило, состоит из трех основных частей: 1) обращение; 2) эпическая часть - пожелание; 3) закрепление. В эпической части повторяющиеся слова должны были иметь наибольшую магическую силу. Например:

Я, Аллагь, угъал угъурай!

Гъазе IуькIерис хьед ккандяя,

Гъазе чIирар рукъая,

Дагьарар рукъая,

Рукъая IуькIер чIирариъ. -

«О Аллах, пусть прольется дождь!

Зеленые травы гибнут без воды,

Зеленые луга высыхают,

Склоны гор высыхают от жары,

Сгорает зелень на равнинах» [Приложение №23].

Первая композиционная часть песни-молитвы представляет собой обращение к божеству - Всевышнему, Аллаху, например: *Я, Аллагь…*. Далее следует основная эпическая часть молитвенного обращения: *…угъал угъурай*! - «…пусть прольется дождь!», представляющая собой описание постигшего бедствия и служащая основанием для молитвенного обращения.

Для усиления магического воздействия в художественный текст песни включены различные виды повторов: тавтология (высыхают-высыхают); анафора (зеленые травы – зеленые луга); контекстуально-смысловые повторы (гибнут без воды – высыхают от жары). Обращает на себя внимание прием, который условно можно обозначить как «нарастание, расширение образа», противоположный приему «сужения образа» в русских лирических песнях, в молитвенном обращении: (травы) гибнут – (луга) высыхают – (склоны гор) высыхают – сгорела (зелень).

Стиль песен-молитв автологический, образно-стилевые художественные средства немногочисленны. Основными приемами построения художественной выразительности песен-молитв являются синтаксический параллелизм и повторы, например:

Гъазе IуькIерис хьед ккандяя,

Гъазе чIирар рукъая… -

«Зеленые травы гибнут без воды,

Зеленые луга высыхают…»

Повторы, наряду с синтаксическим параллелизмом, – один из определяющих художественных приемов как песен-молитв, так и генетически связанных с ними заклинательных песен. Повторяются некоторые важные для смысла молитвы лексемы, например: «зеленые», «высыхают»; повторяются близкие по семантике глагольные формы: «высыхают», «сгорают» и т.п. Повторяется также первая часть - обращение к

божеству, например: «О Аллах, пусть прольется дождь! О Аллах, пусть прольется дождь!».

3.4.7. Обрядовые песни-плачи невесты.

В агульских песнях-плачах нашло отражение, существовавшее в прошлом бесправное положение женщины в семье. Женщина во всем должна была подчиняться воле мужа и старших родственников мужа, ее свобода была ограничена множеством правил и запретов.

Браки у агулов в прошлом заключались порой без согласия жениха и невесты. Девушки по-разному выражали свое отношение к подобным брачным союзам: одни покорно мирились с решением родителей и старших в роду и семье, другие выражали свое отрицательное отношение в свадебных плачах. Однако, независимо от воли и чувств невесты, обрядовые плачи были обязательным элементом свадебной обрядности агулов. Если невеста не умела исполнять и импровизировать плачи, на свадьбу приглашали женщину-плакальщицу, которая пела их от имени невесты. «…Свадебные песни невесты, - отмечает в своем труде исследователь аварской народной лирики С.М. Хайбуллаев, - по своей эмоциональности и грустному тону напоминали похоронные причитания. В условиях насильственной выдачи замуж такая тема свадебных песен не случайна. Часто в свадебную поэзию вливались причитания девушки, которая решила броситься в реку, чтобы не выйти замуж за нелюбимого человека» [Хайбуллаев, 1973, с. 60].

Обрядовые свадебные плачи невесты, выдаваемой замуж против ее воли, содержат упреки в адрес жестоких родителей, заботящихся только о своем благополучии. Основное назначение подобных плачей − отражение нежелания невесты выходить замуж за нелюбимого, упреки в адрес родителей и надежда, что они изменят свое решение.

Вместе с тем, следует также учитывать обрядовый характер подобных изъявлений чувств. Плачи невесты отображали, прежде всего, обрядовые чувства, которые она должна была выразить, могли не иметь ничего общего с истинным эмоциональным состоянием невесты, ее подлинными чуствами.

Плачи невесты, согласно традиции, были адресованы матери, и должны были вызвать чувство сострадания у слушателей. Например:

Фи Іайвел акьуна уйи зун вас, баб?

Вал йиркІв алиян давуйив?

Чве ттур адихьуна уйив?

Зе Іуьмур пуч акьас. –

«Что плохого я сделала, мама?

Не слушала ли я вас?

Или наш дом осквернила?

Что решили погубить меня» [Приложение №32].

Риторические вопросы передают эмоциональное состояние невесты. Вопросы в песне обращены не только к матери, в подтексте песни присутствует также обращенность к отцу девушки, который принял решение, не считаясь с ее желаниями и чувствами и к которому она, согласно традиции, не может обратиться с упреками напрямую.

Песни-плачи исполнялись также старшей сестрой невесты. В них выражается сочувствие к выдаваемой замуж сестре и тревога за ее будущее. Сестра от своего имени и имени подруг выражает грусть и тоску из-за разлуки с ней и озабоченность ее будущей судьбой, например:

Руш, вун гъас адиная,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Ве хъучмабур пушмалдяя,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Іэш, чве хъучма гъас адиная,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Вун чве йиркІв чирхъвас аркьая,

Ли-ла-ли-ла-ли. –

«Невеста, пришли тебя забирать,

Ли-ла-ли-ла-ли [не переводится]

Подруги сегодня опечалены,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Грустите, за вашей подругой явились,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Наше сердце разрывается от тоски,

Ли-ла-ли-ла-ли» [Приложение №33].

Особый интерес представляют агульские свадебные обрядовые песни-плачи, которые исполнялись запевалой и обрядовым хором во время проводов невесты из родительского дома. Песня бытует в форме диалога. Запевала «приветствует» невесту, в ответ женщины - родственницы невесты «оплакивают» ее уход из родительского дома, например:

Хор: *ХIуьлалай, сус хIуьлалай* – «Приветствуем, невеста, тебя!»

Запевала: *Ватан гуланасе тукун* – «Потеряет родину цветок».

Хор: *ХIуьлалай, сус хIуьлалай* – «Приветствуем, невеста, тебя!»

Запевала: *Дадан хулаъ – тукун Iуьмур* – «В доме отца – жизнь цветка».

Хор: *ХIуьлалай, сус хIулалай* – «Приветствуем, невеста, тебя!»

Запевала: *Шуван хулаъ – гулу Iуьмур* – «В доме мужа – потерянная жизнь».

Хор: *ХIуьлалай, сус хIуьлалай* – «Приветствуем, невеста, тебя!» [Личный архив Базиевой З.М.].

Образно-стилистические средства и приемы свадебных плачей характеризуются употреблением эпитетов, сравнений, поэтической символики, а также гиперболы, антитезы.

Зе дадан батIар тухум,

Уп зас: «Вас ягъур хьурай!»

Къуншибрин шибер за хъаттар,

Уп зас: «Бахтт хьурай!»

Вея зун муг акъас,

Чинарин кIураник,

Вай гьарай, гьарай, гьарирай. –

«Почетные родственники отца,

Пожелайте мне: «Доброго пути»!

Соседские девушки-подружки,

Пожелайте: «Будь счастлива»!

Буду плести родовое гнездо

На чужом дереве.

Гьарай, гьарай, гьарирай! [не переводится]» [Приложение №34].

Одним из наиболее продуктивных приемов, используемых в свадебных плачах, является антитеза: *Дадан хал джанати – шуван хал джегьелем*. – «Дом родителей райский уголок – дом жениха кромешный ад», *Шаття наврузбег – пушмалдя сус*. – «Счастливый жених – несчастная невеста», *Хаб алдарк дадан хулалас – алдарк шуван хулахъди*. – «Отвернись от родительского дома – повернись к дому мужа».

Для плачей характерно использование таких художественных приемов, как эпитет, например: *батIар тук* – «прекрасный цветок», *гьавайин мегIнибур* – «звонкие песни», *йирквIуран мурад* – «сердечная мечта», *идже мурадар* – «добрые мечты», *ккане дадан хал* – «родной дом»; метафор: *йиркIвар чурхъая* – «сердца разрываются», *рагъ ачавея хулади* – «солнце заходит в наш дом», *цIантук ачадесе хулади* – «в дом зайдет прекрасный цветок», *дагьарарилас тук алаве*я – «с вершин спускается цветок».

3.5. Игровой обрядовый фольклор.

В составе агульской обрядовой поэзии также присутствуют и образцы игрового фольклора. Как и другие жанры обрядовой поэзии, игровая поэзия сочетает в себе магическую, утилитарно-практическую и художественную функции. Словесные тексты сопровождали обрядовую игру, которая, в свою очередь, была включена в состав обряда или обрядового праздника. Обрядовые игры воссоздавали различные бытовые или мифологические сценарии, основной целью которых была организация «правильного» и благополучного протекания жизни.

В традиционной культуре агулов они представлены описанными выше обрядовыми играми в «нападение зверей» и «нападение волков», которые разыгрывались во время празднества встречи чабанов с зимних пастбищ. Участники игры «нападение зверей» в вывернутых мехом наружу тулупах и звериных масках изображали «нападение» и «погоню» за детьми. В рамках тех же обрядов устраивалась игра «нападение волков». Волка изображал один из чабанов, который тайком крадется к «овцам» и нападает на них. Партия «защитников овец», которых изображают другие чабаны и дети, отбиваются и прогоняют его. Эти обрядовые игры первоначально обладали сакральным, магическим характером: их основной целью было обеспечение защиты скота от хищников. Исполнение обрядовых словесных текстов во время реализации этих игр не зафиксировано. По всей вероятности, они существовали и исчезли в процессе утраты обрядовой игрой прагматической и магической функций. Подтверждает это предположение анализ агульской обрядности, непременными атрибутами которой были словесные тексты, имевшие сакрально-магическое значение.

В этой связи представляет интерес одна из описанных ранее детских обрядовых игр, разыгрывавшаяся во время исполнения обряда «Вызова солнца». Одним из элементов игровых действий в ней является диалог, происходящий между двумя противостоящими партиями – партией «освобождающих солнце» и «захвативших солнце»:

Группа, пришедшая «освободить солнце»:

Чин адинаттаре вун гьас,

Аттшаб чахъди! -

«Мы пришли за тобой,

Выходи к нам!»

Дети, окружившие «солнце», отвечают:

Атасттава чин ме,

ИрцIандава чин чвас. −

«Мы его не отпустим,

Не отдадим мы вам никого».

Первая группа мальчиков настаивает:

Дайихаб чун,

Гуджиникестти гъасе. −

«Если не отдадите,

Мы силой заберем» [Приложение №18].

Очевидно, что в основе игры вместе с сопровождающими ее словесными «прениями» лежали древнейшие мифопоэтические представления агулов, в соответствии с которыми отсутствие солнца и затяжные дожди вызваны тем, что солнце «захвачено в плен» враждебными хтоническими силами, которым противостоят другие, благодетельные по отношению к человеку духи природы.

Композиционная структура текста свидетельствует о его древнейшей природе, возможно, первоначально имевшего форму песенного диалога, исполнявшегося двумя полухориями, аналогичного тому, который описывает А.Н. Веселовский в своей «Исторической поэтике» [Веселовский, 1989, с.155-299]. «В основе многих народных обрядов, - отмечает А.Н. Веселовский, - лежит психологический параллелизм, с недосказанным членом параллели; это желаемое действие вызывает действие; с окрепшим значением слова чарующая сила присваивается к нему. Мы уже отметили такую именно последовательность развития в составе заговора. Когда в совокупности обрядовых моментов зародится представление божества, действия будут исходить от него, слово и подражательный акт обратятся к нему. … Такие мифологические песни, отрешившись от обряда, поются отдельно, как, с другой стороны, обряд, отрешившись от своего содержания, может очутиться простою мимической игрой» [Веселовский, 1989, с.180-181].

3.6. Причитания.

Причитания как один из жанров похоронной обрядности существуют в самых различных этнических культурных традициях. Агульские причитания типологически сходны с аналогичными жанрами как дагестанских, так и различных других народов – русских [Кузнецова,1993; Барсов, 1997; Чистов, 1955, Васильева, 1971 и др.] адыгов [Мижаев, 1973], балкарцев [Малкандуев,1980], осетин [Бесолова, 2008], калмыков [Басангова, 1999, 2007; Овалов, 1989] и т.д. О похоронных причитаниях адыгов приводит сведения и исследует их в своей работе М.И. Мижаев [Мижаев, 1973], калмыцкие обрядовые плачи исследуются в работе Т.Г. Басанговой [Басангова, 2009], осетинским похоронно-поминальным обрядам и плачам посвящен труд Е.Б. Бесоловой [Бесолова, 2008], похоронные плачи («сыйыт», «сарнау», «сарын», «жилау») балкарцев и карачаевцев исследуются в работе Х.Х. Малкондуева [Малкондуев, 1990]. В древней Греции обряды похорон сопровождались оплакиванием великих мужей-полководцев [Токарев, 1986].

Аварцы также, изображая умершего, наделяют его идеальными качествами. Он «лучше всех», «красивый как джейран», «сильный, как лев». Например:

Жан, матери любимый сынок!
Ты тот, у кого соколиные глаза,
Ты тот, у кого черные волосы,
Ты тот, у кого белое тело,
Ты тот, у кого янтарные кости,
Ты тот, у кого журавлиная шея,
Ты тот, у кого тело как у джейрана,
Любимый сын матери! [Курбанов, 1996, с.30].

Исполнение традиционных обрядовых плачей было обязательным элементом русской похоронной обрядности. Например:

Вы падите-тко, горюци мои слезушки,
Вы на этого злодея супостатного,

Да вы прямо ко ретивому сердечушку … [Барсов, 1872. Т.1. с. 287-288].

Жанр причитаний существует и в обрядовом фольклоре балкарцев, например: *Оу, оу, беда случилась, несчастье случилось, говорю,/ С моста сорвался ты, говорю …* [Малкондуев, 1990, с. 125].

Похоронные обряды агулов, как уже упоминалось выше, проводились в соответствии с принятыми в мусульманской религии канонами, общими для практически всех дагестанских народов. Однако в обрядовой поэзии агулов все еще сохраняются специфические особенности, которые могут служить маркерами их этнической идентичности. В причитаниях агулов находят воплощение их мифопоэтические представления, а также присутствуют элементы господствующих в настоящее время мусульманских верований. Причитания отражают также мировоззрение народа, его моральные, нравственные установки и нормы, характерные особенности его быта, присущего им жизненного уклада.

Жанр причитаний и плачей у агулов носят названия *яс* - «траур», *ригьин* - «плачи», *Iэшелар* - «вопли». В причитаниях агулов можно выделить следующие жанры: плач-оповещение; похоронный плач – исполнялся в момент обряда; плач-воспоминание (песня-плач) – исполнялся после выполнения обряда, спустя много времени.

Создавая причитания, плакальщицы использовали характерные для этого жанра традиционные поэтические образы, устойчивые, повторяющиеся из одного текста в другой мотивы, образно-стилистические средства и приемы - метафоры, эпитеты, сравнения, повторы и т.д. Использование различных средств художественной выразительности усиливало эмоциональное воздействие причитания на слушателя. Например:

Верегуна джилар зурзай,

ХIайвандил алгъучIугуна,

ХIайван зурзай,

Лек ишигуна, сал зурзайи,

Унахъугуна малар ккедишайи. -

«Когда ходил, земля дрожала,

Когда взбирался на коня,

Под тобой он дрожал,

Наступал, все в округе дрожало,

А когда говорил,

Все живое вздрагивало» [Приложение №45]

Образ покойного в плаче, как правило, идеализируется, гиперболизируются различные черты его внешности, характера, Например: «Он так огромен и силен, что его шаги сотрясают землю, от его крика вздрагивает все живое» [Приложение, №19]. «Плачи должны быть мерными, красивыми, - отмечает З.К. Тарланов, - чтобы не пугать духа умершего, остающегося дома как раз трое суток, к исходу которых приурочивали *хайрат* – поминки с жертвоприношениями ради благополучия и успокоения души покойного. Повторный *хайрат* устраивали через сорок дней и год» [Тарланов, 1994, с.48].

Во время похоронных обрядов к причитаниям по покойному могли присоединиться женщины, также ранее потерявшие своих близких и исполняющие плачи по ним.

В похоронной поэзии агульские плакальщицы особо выделяли причитания, посвященные погибшим на чужбине родственникам. Причитания начинали исполнять тотчас, как только сообщалась весть о смерти родственника в результате несчастного случая, болезни, гибели вдали от дома. Такие случаи были нередки, так как многие мужчины в поисках работы были вынуждены выезжать на заработки - отходничество - в Дербент, и города России для работы на виноградных плантациях, на нефтяные промыслы в Баку. Гибель вне дома могла также происходить во время различных военных конфликтов и других происшествий: природных катаклизмов, авиа- и автомобильных катастроф и т.п. Трагизм плачей и причитаний усиливался мотивами кончины на чужбине, вдали от родных, в одиночестве. Так, например, ожидая прибытия тела погибшего вдали от

родного дома сына, мать в причитаниях проклинала «края чужие», которые отняли его у нее, например:

Джан бабан, гIазиз кIиркI!
Фас хефе гьан зун вун?
ТегIди дюньяйилас ушуф,
Фас хефегьан бабас?
Некъдин гIазабар агвас ккееф.
Байат хьурай варха ватан
Ккане кIиркI кIес акъуф.
Джан бабан, гIазиз кIиркI! −
«Мой родной, несчастный сын!
Зачем только я родила тебя?
Рано из мира ушедший,
Зачем родился у матери?
Если было суждено умереть.
Пусть будут прокляты края чужие,
Убившие моего любимого сына.
Мой родной, несчастный сын!» [Приложение №46].

В плаче женщина описывала свое душевное горестное состояние, упрекала смерть, которая пришла неожиданно и унесла самого любимого человека, после смерти которого все «пошло прахом». Особым трагизмом были пронизаны плачи дочерей и сестер, посвященные матерям, передающие также тяжелую боль утраты, например:

Джан зе гIаьзиз баб!
Некк йин зун хIа кьу баб,
Че хулан Iаькв и вун баб,
Че баракат и вун баб,
Фидегьан Iайи цIуруни баб!
Вун фидехьан рукъуни!
Атас гIаьдат адава,

Вере рекъ ягъур хурай!

Вун джанаттин багъди хьурай!

Джан, гIаьзиз баб! -

«Милая моя мама!

Молоком меня вскормившая мама,

Ты была в нашем очаге светом,

Ты была благополучием нашего дома,

Как ты похудела!

Как ты исхудала!

Дома оставить тебя мы не можем,

Провожаем тебя в последний путь!

Пусть попадешь ты в райский сад!

Милая, родная мама!» [Приложение №47].

Основные тематические группы – это плачи по самым близким родственникам: сыну, дочери, матери, отцу, брату, мужу, плачи по сестре. В плаче по умершему брату его земное существование уподобляется жизни в саду, а смерть сравнивается с уходом во тьму, мрак:

Джан зе чу!

БагъдигIас агъучIуф,

Ушуне некьвариди.

Рагьуас айчIун,

Сариндиккди ушуне вун. -

«Родной мой брат!

Ты вырос в саду,

Покинул этот мир.

Оставив солнечный свет,

Ушел ты в вечный мрак» [Приложение №48].

Представление о загробном мире у агулов складывалось под влиянием мусульманской религии. Считалось, что покойника будут допрашивать ангелы о грехах в жизни, а на пятьдесят второй день произойдет «отделение

души от тела» или «отделение мяса от костей». Так, например, в плаче описывается «переход души», ее «переселение»:

ГIуьфцIурна Iьу ягъ хьугуна

Ве джан ккеттахъасе.

ГIуьфцIурна Iьу ягъ хьугуна

Хулади ве рюх адисе.

Джан ччиччин! -

«На пятьдесят второй день

Будет твое тело гнить

После пятьдесят второго дня

Переселится твоя душа в наш дом.

Родной ты наш!» [Приложение №49].

В обрядовые похоронные причитания, как правило, включаются личные переживания причитающей, воспоминания об умершем, например:

Заварикес ляхIеф хьуне,

Джиликес ахун хьуне,

КIилихъ ттаргъун хьуне,

Гъилив рес файи,

Бадраги рукъу гуни,

Гьинди хьучархьайчин хьеттин угъла,

Гиса вун гъурзанди, хьед ухас,

Шалвавел ккертайи. -

«Небо стало для тебя одеялом,

Земля превратилась в постель,

Возле головы надгробная плита,

В руке нес ты посох,

В пастушьей сумке лежал черствый хлеб.

Где встречал ты источник воды,

Там останавливался напиться воды

Передохнуть, чтоб дальше пойти» [Приложение №50].

Плакальщица рассказывает, как усопший «останавливался», «отдыхал», описывает его внешний облик. В причитании отображено психологическое состояние человека, которого постигло внезапное горе, и он еще не вполне осознает, что близкого человека больше нет в живых.

Исследователь дагестанских языков П.К. Услар отмечал еще в середине XIX века общность похоронных плачей на всем Кавказе: «Похоронные плачи на целом Кавказе представляют общий характер. Смерть всегда упрекается в том, что она прервала великолепную и благополучную жизнь, хотя бы в действительности эта жизнь была преисполнена горя» [Услар, 1868, с.110].

Во время исполнения плачей для выражения тяжелых душевных переживаний используются междометия, вопросительные синтаксические конструкции, например: *Вай-вай, гьал фи зун аркъаф?* - «Вай-вай, что мне делать теперь?», *Вай гьарай, фи айвел рукьуне зал!* - «Вай-гьарай несчастье постигло меня!», *Вай-вай, фи зун гьал аркьаф?* - «Вай-вай, что мне теперь делать?».

В причитаниях создается идеальный образ умершего: описываются лучшие человеческие качества умершего, его трудолюбие, мужество, человечность.

Одним их традиционных типов причитаний были плачи-оповещения, основной целью которых было сообщение друзьям, соседям и всем жителям селения о том, что семью постигло горе и близкого им человека нет в живых. В плачах-оповещениях нет описания покойного, его характеристики, упоминания о его поступках и совершенных им делах. Чаще всего плачи-оповещения имеют форму обращения к усопшему:

Бабахъая мехIел!
Некьвариъ фиштти учIace?
Дада хъуйе ккел,
Джагвар яккар утIace. –
«Мамина отрада!
Как мне тебя хоронить?

Ты был опорой отцу,

Уходишь молодым навечно» [Приложение №51].

Или, например:

Хеттил гъаре гвар,

Вун гъадаркун аргIуне.

КIили кее гъадахъай,

Вун дадахъун ккерхьуне. -

«Кувшин, несомый за водой,

Разбился, перевернувшись.

Булавка на голове,

Упала, не открывшись» [Приложение №52].

В плаче-оповещении мать обращается к сыну, упрекает его в том, что он, оставив отца и мать, уходит от них навечно, например:

Кваниш на тубул илгуне,

Ккане руш илгуне,

ЦIе кунар куранас хъучархьундава,

Некьварин наврузбег, бабан кIиркI,

ДакIирай сайинра кIаре хутар суман,

Джигьилар бабарин

ЦIагъун ккерхьуна, адахъуне гъвад,

Гъван ккерхьуне, арчIуне цал,

Хулан шифер ахъуне,

Бабас хIезур акьу кафанари,

УчIуне бабан джигьил кIиркI. -

«Браслет и кольцо на руке остались,

Любимую покинул навсегда,

Свадебный наряд запачкать не успел,

Женихом лег в могилу сын матери.

Пусть не умирают, подобно плодам,

Молодые сыновья матерей,

Бревно упадет – потолок рухнет,

Кирпич выпадет – стена рухнет,

Крыша дома рухнула,

В саване, приготовленном для матери,

В могилу ушел молодой сын» [Приложение №54].

Один из наиболее продуктивных и часто встречающихся мотивов в плачах – жалобы и упреки в адрес покойного в том, что он «залез в саван, который был предназначен для старых родителей», что «он занял могилу старой матери», что «он потанцевать на свадьбе сына не успел», что «повеселиться с друзьями не успел».

В плачах агулов не используются слова *усопший, тело, мертвый, покойник,* их заменяют различными иносказаниями. Иносказательность достигается при помощи использования метафор, аллегорий, например: *эесси Iэшаттин* – «хозяин плачущей», *хулан хIаф* – «старший в доме», *цIуьпе чара* – «крепкая опора», *рушан дад* – «отец дочери», *кIиркI Iэшаттин* – «сын плачущей», *уларин Iэкв* – «свет моих очей», *Iуьмурдин дарма*н – «лекарство жизни», *мукь хаб рекъ веревус адавус* — «аул, откуда нет дороги назад» (кладбище), *хал раккна тIагар гIадаф* – «дом без дверей и окон» (могила).

Композиционное построение агульских причитаний сходно по своей структуре с аварскими плачами. «При всей склонности к импровизации…, - отмечает в своем исследовании аварских плачей С.М. Хайбуллаев, - существовала схема построения причитаний, была установленная традиция использования изобразительно-выразительных средств. Композиция причитаний состоит из «заплачки» и повествовательной части. «Заплачка» начинается обычно с взволнованного обращения к окружающей природе, к людям, чтобы они вняли горю семьи умершего» [Хайбуллаев, 1999, с. 231].

Агульские плачи, также как и аварские, начинаются с «заплачки». Такой заплачкой может быть прямое обращение к покойному, например:

ГIезаби ккиху кIиркI бабан,

Некьвдин гIезаб дагурай.

Кканевелди йиркIв дугуф,

Джилари дутIурай. −

«Сколько горя вытерпел, сын,

На том свете пусть будет легко,

Не успев ни разу полюбить,

Пусть не рождаются и не уходят» [Приложение №55].

В «повествовательной» части агульских песен-плачей содержится идеализированное описание внешности, характера покойного, описание его жизни, например: *ке иджеф и* – «самый добрый был», *ке зурба и* − «самый крепкий был», *джалабрикес ке батIарф и* − «одна из самых красивых была», *ешемиш вейи ке батIар хула* − «жил в одном из лучших домов», *Iэлди ке батIар къабариас* − «ел из самой дорогой посуды», *кунар ке батIар кьумашарикес аликIайи* – «одежду носила из самых лучших шелков».

Причитание может иметь форму монолога-обращения матери к сыну. В нем повествуется о том, через какие страдания пришлось пройти ее сыну. Мать просит, чтоб на том свете ему не пришлось также тяжело, как и при жизни, пожелание, чтоб «там», в загробной жизни, он не знал горя. У агулов сохранились плачи, где вера в загробную жизнь сочетается с сомнениями в ее существовании.

Завершается плач, как правило, риторическими вопросами, обращенными к умершему, например: *Гьал гьанас зун гъил ирцIанф*? – «Кому мне теперь подать руку?», *Фиштти зун ве шиникквар гьал ухIаф?* – «Твоих детей как мне содержать?» и т.д.

Наиболее характерным поэтическим приемом, традиционно использующимся в процессе создания причитаний, является обращение. Обращения в причитаниях агулов могут быть в начале текста причитания, в конце песенной строки или в конце каждой строфы. Обращения могут быть адресованы покойному, а также иметь форму обращения от его имени к близким родственникам. Например: *вай кIиркI бабан* − «о, сын матери», *рушан дад* − «отец дочери», *бабан хъа хъуда са руш* − «мамы единственная

дочка», *дадан чара* – «опора отца», *чIичIин чара* – «опора сестры», *чIучIун руш* – «брат сестры».

Песня-плач, исполняющаяся матерью покойного, как правило, имеет форму монолога. В плаче от имени матери умершего содержится надежда, что ее сын не захочет после смерти переселиться в другой мир.

Однако похоронные песни-плачи могли иметь и своеобразную диалогическую форму. Это происходило в том случае, когда плачи исполняла специально приглашенная плакальщица. Она от имени матери умершего обращалась к нему с напутствием, в котором наставляла его правилам поведения в загробном мире.

Вторым действующим лицом во время исполнения похоронных плачей могла быть любая из присутствующих на похоронах женщина, не обязательно являющаяся профессиональной плакальщицей. Реплики второй плакальщицы, сопутствуя плакальщицей тексту, создают своеобразный драматический по форме диалог. В «репликах» второй плакальщицы может выражаться надежда на то, что умерший не останется в загробном мире, а продолжит свое существование в земном мире. Своеобразным видом похоронных плачей у агулов являются плачи по жениху или невесте, отличающиеся глубоким драматизмом.

Некоторые свадебные плачевые песни, причитания могли переходить в похоронные плачи. В таких плачах описываются трагические события приведшие к гибели несчастных, например:

Адине вун шатти гIуьбехъмихъди,

Багамис ве хал арчIуне,

Ягъакес Iуьш хьуне,

Улар иэрилди Iэшая,

Джигьил сус хулади ачадарукьун,

Хулал ун гъайшине. –

«Пришла ты радостная вечером,

К рассвету твой дом обрушился,

День превратился в ночь,

Глаза плачут кровавыми слезами,

Молодая невеста не перешагнула порог,

В доме поднялся громкий вой» [Приложение №56].

Как отмечает А.М. Ганиева, «поэтика песен-плачей позволяет предположить, что они могли возникнуть и жить параллельно с похоронной обрядовой поэзией и традиционными лирическими песнями любовного характера. … Традиционные лирические песни выражают переживания, типичные вообще для человека определенной социальной среды, а песни-плачи насыщены элементами переживаний индивидуальной личности, и в них выражаются субъективные чувства, причем они реалистичны при изображении явлений конкретной действительности» [Ганиева, 2004 С.55-56].

Одним из наиболее употребительных средств художественной выразительности в агульских плачах является эпитет. Для образно-поэтической стилистики агульских плачей характерно использование постоянных эпитетов, например: «ягненок игривый»; «коршун прекрасный», «сокол ясный» «сокол сизый», «богатырский конь», «горный поток» и др. При помощи эпитетов характеризуется личность умершего, выражаются душевные переживания оплакивающих, например: *зе хъакьдан лирхан шуй* – «верный мой пахарь», *бахтт кеда руш* – «*несчастная* дочь», *джигьил сус* – «*молодая* невеста», *аладивуна лекун кIенар* – «*натертые* ступни», *къизил тIубар* – «пальцы *золотые*». Изобразительные эпитеты *кIаре дагьарар* – «черные горы», *Iаре хал* – «пустая сакля», *дагьарин рух* – «горный поток», *дагьарин булахар* – «горные источники», *гъазе чIирар* – «зеленая равнина» характеризируют обстановку, в которой умершие находились в момент смерти.

Основная цель причитаний – выражение горестных переживаний в связи с утратой близкого человека. Для образно-эмоциональной стилистики плачей характерны повторяющиеся возгласы, выражаемые междометиями.

Возгласы, восклицания, способствуют усилению эмоциональной выразительности плачей, например *вай-вай: Зе хал барбатI хьуне, вай-вай, зе хал кеттархьуне, вай-вай* – «Мой дом испортился, вай-вай, мой дом разрушился вай-вай»; *Аман-аман: зе Iуьмур пуч хьуне, аман-аман, зе уларин Iэкв рукъуне, аман-аман* – «Моя жизнь разрушилась, аман-аман, мои глаза ослепли, аман-аман»; *вай – гьарай: Зе тухум кеттархьуне, вай-гъарай* – «Мой род вымер, вай-гьарай» и т. д.

Наиболее излюбленными средствами художественной выразительности агульских плачей являлись сравнения: *лампайин нур сумани* – «как огонь лампы», *Iуьшан завари а гIад суманфи* – «как ночная звезда в небе», *хIуьлин шагьвар сумани* – «как плеск морской волны», *заварикес лехIеф хьуне* – «небо стало как покрывало», *джиликес хьуне ахун* – «земля как постель». Для образной стилистики причитаний характерно также использование метафоры: *варха ватан ккане кIиркI кIес акъуф* – «чужие края, убившие моего сына», *аликIуни вун гъиливар кеда берхIем* – «надел ты на себя рубашку без рукавов» (саван (*кафан*) – рубашка, без рукавов), *алийини вун кIуранин хIайвандил* – «положили тебя на деревянного коня» (деревянный конь – это погребальные носилки). Для художественной организации причитаний характерно использование поэтических символов, например: кIаре хъертт – «черная ворона» (символ смерти), *кIаре ранг* – «черный цвет» (символ траура); гиперболы: *Верегуна джилар зурзай* – «когда ходил, земля дрожала», *хIайвандил алгъучIугуна, хIайван зурзай* – «когда взбирался на коня, под тобой он дрожал», *лек ишигуна, сал зурзайи, унахъугуна малар ккедишайи* – «наступал, все в округе дрожало, когда звал, все живое вздагивало»; уменьшительно-ласкательных суффиксов: -*вуй, -вай, -май, -най, лай.*

Эвфоническая организация причитаний строится на использовании аллитерации, ассонансов, звукоподражаний, например: *варха ватан* – «дальняя земля», *ккане кIиркI кIес акьуф* – «любимого сына убившие», *кунар куранас* – «платье испачкать».

В причитаниях используются также тавтология и повторы: *ляхІеф хьуне* – «стало», *ахун хьуне* – «стало», *ттаргъун хьуне* – «стало», *ягъур хьурай* – «пусть будет», *ягъур хьурай* – «пусть будет», *кам дахьурай* – «чтоб не стало».

Многие песни-плачи создавались, как ранее отмечалось, профессиональными плакальщицами. В других случаях это были произведения, созданные скорбящими родными умершего. Причитания, созданные в соответствии с высокими поэтическими канонами, наполненные глубоким чувством, оставаясь безымянными и исполняясь во время других похоронных обрядов, становились одним из образцов традиционного обрядового фольклора.

Причитания по покойному носят, как правило, импровизационный характер. В процессе импровизации ее создатели используют традиционные устойчивые поэтические образы и мотивы, характерные для общей образной стилистики плачей.

3.7. Мифопоэтические воззрения агулов.

Сохранившиеся обряды, ритуалы и связанная с ними обрядовая поэзия свидетельствуют о существовавших в прошлом у агулов поклонениях небесным светилам – солнцу и луне. Первопричиной всего сущего, источником всех жизненных благ считалось Солнце. Когда солнце надолго было закрыто тучами и шли затяжные дожди, его вызывали с помощью вышеописанных специальных обрядов, среди которых главное место занимали шествия, связанные с «солнечной куклой», олицетворявшей солнце.

Обряды вызова солнца и дождя сопровождались исполнением заклинательных песен и молитв, в которых участники, наряду с обращением к Всевышнему, Аллаху, обращались также к Солнцу: *Я, рагъ, чин Іэгвал ухь!* - /*Шиникквар, баб хъудай…* − «Смилуйся над нами, солнце!/ Дети остались сиротами». Или: *Гъузуная чин рагъухъ, Угъалин кІиркІ фаях,/ Рагъун руш*

час тин!/ Рагъ гIайчIурай! / Чин вас миннат аркьая,/ ЦIаде ягъ хьурай! / Инсанарис баракт хьурай! – «Мы хотим солнца,/ Сына дождя забери, / Солнца дочь нам нужна! / Пусть выйдет солнце! / Мы просим тебя, / Пусть будет солнечный день! / Нужен нам богатый урожай!» [Приложение №20].

Обращения к природным объектам – солнцу, небесам - свидетельствуют о существовании свойственных агулам ранних мифологических представлений, не до конца исчезнувших под влиянием мусульманской религии.

Древнейшие мифопоэтические представления агулов о солнце и огне нашли отражение также в клятвах именем солнца: *Рагь хIуьлал дахьурай* – «Чтоб солнце тебе не в пользу пошло», огнем: *Ц1а хIуьлал дахьурай* – «Чтоб огонь тебе не в пользу пошел».

В фольклоре и обрядах агулов сохранились элементы их древнейших представлений, связанных с луной. В них нашли отражение наблюдения за цикличностью ее изменений и влиянием на различные природные процессы. Появление новой луны агулы связывали с благоприятными изменениями и течением своей жизни.

Свидетельством, подтверждающим существование у агулов мифопоэтических воззрений, верований, связанных с луной, стали некоторые сохранившиеся в традиционной культуре агулов приметы, согласно которым долгое созерцание луны приводило к исполнению желаний, например: *Ппара гагьди вазурахъ хъуланди йиркIвураъ фичира икIугун, ве йиркIвураъ аттар алларкьвафе* – «Если долго смотреть на луну и загадать желание, то оно обязательно исполнится». Рекомендовалось также, прежде чем посмотреть на новую луну, бросить взгляд на «хорошего» человека, чтобы месяц был удачным, счастливым, или на мужчину. Существовало также убеждение, согласно которому взгляд на луну определял все последующие действия человека: если в этот момент он шел или стоял, считали, что ему предстояло весь месяц много ходить, если же

взгляд человека падал на нее во время работы, ему предстояло весь месяц провести в труде.

Во время обряда вызова дождя исполнялись песни-молитвы, обращенные к мифологическому существу − *Марфаппаппаю*, которого просили о ниспослании дождя: *Эй, Марфаппаппай, хьед кканде,/ Х1уьринттарис угъал кканде!/ Рагъар, вазар ахтт хьурай,/ Дифар къирибур вартт хьурай! / Амин!* − «Эй, *Марфаппаппай*, мука нужна нам, / Сельчане дождя хотят! / Луна и солнце пусть опустятся,/ Облака и тучи вверх поднимутся!/ Аминь!» [Приложение №17].

Марфаппаппай, возможно, представлял собой одного из могущественных богов или духов, повелевавших природными стихиями. Однако подробные сведения о нем не сохранились, поскольку, по всей видимости, были вытесненны более поздними мусульманскими верованиями.

Агулы, как и многие другие народы, обращали внимание на существование различных природных закономерностей. Появление солнца, выпадение дождя и так далее соотносились с сопровождавшими их повторяющимися явлениями. Причинно-следственные связи, наблюдавшиеся между различными явлениями, становились основой для тех или иных заключений и выводов. Как и у многих других народов, эти наблюдения оформились в краткие словесные формулы-приметы - *халкьдин ишаратар*.

Приметы сосредоточили в себе практические наблюдения над окружающим миром природы и выводы, основанные на констатации закономерностей и выявлении определенных, повторяющихся природных явлений. Например: *Завариъ ппара хъертар агуна, ибгIа ягъ верефе*. – «Если в небе стаи ворон, то будет ясная погода»[2]; *ХIуппар ачикас давехаба мехьериди, хIа угъал угъас*е. – «Если невозможно загнать отары овец в кошары, они разбегаются, то будет проливной дождь»; *Кьвакьвари Iуракьахаб, диф гIа ягъ хьасе*. – «Ломят суставы или ноют травмы – к

---

[2] Здесь и далее приводятся тексты примет, записи которых находятся в Приложении.

непогоде»; *Ахиран ваз Iурданан микьилдинфдехаб, гIул кучеф хь*асе. – «Чем холоднее последний месяц зимы, тем лето будет жарким»; *Завари а къирибур гьавайи ахаба, ибгIа ягъ хьасе.* – «Если облака в небе высоко плывут, то будет солнечный день»; *НецIун хьед ибгIа хьунахаб, угъал угъасе*. – «Если вода в речке стала теплой, будет дождь»; *ЦIабурин кум хьавайи агъавехаб, ибгIа ягъ хьасе.* – «Если дым костра поднимается высоко, то будет ясная погода» [Приложение].

Существовали также приметы, которые принято определять как ***суеверные.*** В их основе лежали мифопоэтические представления, сложившиеся на самых ранних этапах развития человеческого сознания. В суеверных приметах нашла отражение система правил-запретов, следование которым должно было уберечь человека от воздействия «злых» духов.

Вода, хлеб, огонь наделялись позитивными и очистительными свойствами, служили в качестве оберега. Например, благополучию будущей семьи должна была способствовать вылитая вслед невесте, покидающей родительский дом, чистая вода: *Сус аттгъарегуна хулаас, мертте хьед алчича (баракат хьас).* – «Когда невесту выводят из родительского дома, вслед на прощание выливают чистую воду»; *Шиниккв иттар хьасттава, Iуьлдеккиндикк гуни кичикIухаб* – «Ребенок не заболеет, если под подушку положить кусочек хлеба»; *Хьед, бицIи шиниккв Iуьччуф, Iуьши адайчафттава* – «Воду, в которой искупали ребенка, нельзя выливать после наступления темноты»; *ЦIе хулариди айчIвагун, удигьай Iэкв кикIуна лампа ачагъарефе* – «Переселяясь в новый дом, в помещение, в первую очередь надо внести зажженную лампу».

Охранительными функциями у агулов наделялось железо, металлические предметы, например: *ГIэмчи акьугун рукьук кетафе, дахьичин иттарверефе* – «Чихнув, нужно прикоснуться к металлу, иначе заболеешь».

В агульских приметах сохранились свидетельства веры в существование добрых и злых духов. Нечистая сила, злые духи, согласно представлениям агулов, становились особенно опасны с наступлением

темноты, поэтому ночью поведение человека регулировалось особыми правилами и запретами, нашедшими отражение в ряде примет-правил, например: *Iайи Iуьш хьугун, хьеттил верефттава, хулади шайтIанар верефе* – «Нельзя ходить по воду после наступления темноты, иначе в доме поселится нечистая сила; *ЦIе хулариди айчIвагун, удигьай Iэкв кикIуна лампа ачагъарефе* – «Переселяясь в новый дом, в помещение, в первую очередь, надо внести зажженную лампу»; *Хулаъ, бицIи шиниккв авусаъ, гьемишанди Iэкв ахьун кканефе* – «В комнате, где находится новорожденный, всегда должен гореть свет»; *МучI фачадаркугун бурджуни пул ирцIанфттава* – «Нельзя давать в долг после наступления темноты».

Злокозненные духи могли занять пустующую детскую колыбель, поэтому ее нельзя было оставлять пустой, не положив что-нибудь в нее: *Iаре Iаб дахъун артафттава – шайтIан учIафе* – «Нельзя оставлять пустую люльку не прикрытой – бес ляжет».

Одним из злых духов у агулов был *элместти* – безобразное, уродливое мохнатое существо с вывернутыми пятками, с громадными руками и ногами. Аналогичные персонажи низшей демонологии присутствуют и в мифологиях других народов Северного Кавказа. Так, например, у адыгов альмасты (*алмэсты* – каб.-черк.) - это хтоническое существо – дикая женщина с длинными волосами, которую человек мог принудить служить себе до той поры, пока в его руках находилась спрятанная в отверстии потолочной балки прядь ее волос [Шортанов, 1982; Кудаева, 2008, с.77].

У агулов, как и у других народов Дагестана, присутствуют воззрения, связанные с культом предков. В соответствии с этим, особое значение придавалось поминальным обрядам, предполагавшим также обязательное *кIиттихъ рукьурай* – «кормление» умерших. Эти воззрения нашли также отражение в приметах, например: *КIинаттис эмкIикес бурджуни пул йигун – иджвелис дава* – «Если во сне умершему родственнику давать деньги – это к несчастью»; *Гуни Iалефттава, кIиф идикIун* – «Нельзя приступать к еде, пока не похоронен покойник».

Определенные мифопоэтические представления связывались у агулов с представителями животного мира. Так, например, в приметах нашло отражение двойственное отношение к змее. Убивать змею было запрещено, поскольку это могло принести несчастье: *Цулана илан кIиттис, Iайвелар верефе* – «Тот, кто убьет змею осенью, будет подвержен несчастью». Вместе с тем, негативными последствиями наделялось присутствие змеи и ящерицы в доме. Считалось, если во двор или в дом заползала змея или ящерица, это предвещает несчастье в семье.

Считалось, например, что присутствие в доме кошки способствует появлению детей: *Гитан а хулаъ, ппара шиникквар верефе* – «В доме где живет кошка, будет много детей». Человек, убивший кошку, считался грешником и, в искупление этого греха, должен был построить семь мостов. Кошку полагалось кормить и не обижать.

Крик совы, по убеждениям агулов, предвещал негативные последствия: *Iуьши хуларин багулив бугьу рухугун, иджвелис дава* – «Если ночью недалеко от дома закричит сова, то жди неприятностей». Собака была, по мнению агулов, связана с «миром мертвых», а ее вой предвещал смерть: *Гъуй ахъилангун, фушхьунара луькIе.* – «Если завоет собака, то кто-то умрет».

В приметах-правилах, так же как и в обрядовой сфере, прослеживаются устойчивые представления о связи муравьев с дождем, стихией «небесной воды». Муравьи в агульских обрядах выступают в функции «отпирателей дождя»: *Зибзарин муг далгъас акьухаб, кIихаб зибз, угъал хъучадисе.* – «Разрушил муравейник или убил муравья – будет дождь».

Аналогичные представления прослеживаются в тексте обрядовой молитвы, исполнявшейся в обряде вызова дождя. Молитва, обращенная к Аллаху содержит просьбу, чтобы «умерли муравьи»:

Я, Аллагь, зибзар кIирай!

Гъазе чIирар рукъуная,…. –

«Пусть, Всевышний, пойдет обильный дождь!

Пусть, Всевышний, умрут муравьи!...» [Приложение №14].

Сходные воззрения связывались у агулов с лягушкой, о чем свидетельствуют упоминавшиеся ранее магические по своей природе ритуалы, когда пожилая женщина – мать, бабушка или прабабушка - находила лягушку и заставляла ее забраться в вязаный чулок, наполненный отрубями, а после закапывала чулок вместе с лягушкой в землю. Агулы были убеждены, что если «похоронить» лягушку, то прекратятся и ливневые дожди. Особой выразительностью обладает еще один ритуал - «Подвешивание лягушки», описанный З.К. Тарлановым, заключавшийся в том, что ребенок, у которого была жива прабабка, ловил лягушку, которую помещали в мешочек и подвешивали на стену самого высокого здания (как правило, сельского минарета) [Тарланов, 1984, с. 39].

В агульских приметах, отражавших мифопоэтические представления агулов, прослеживается универсальное для большинства культурных традиций соотнесение и трактовка «правого» и «левого». «У подавляющего большинства народов мира, - отмечает В.В. Иванов, - в ритуально-мифологическом противопоставлении правой и левой руки первая выступает в положительной функции» [Иванов, 1972, с. 114]. «Левое», как и у многих народов, в мифопоэтических представлениях агулов соотносилось с неблагоприятными последствиями: исчезновением достатка, неприятностями, злом. «Правое», напротив, ассоциировалось с благодетельным началом и служило знаком благоприятного протекания жизни. Например: *ХIуьрджал ул ишагун – иджвелис, чахIппил – Iайвелис.* – «Если дергается правый глаз – случится что-то приятное, если левый – наоборот»; *Гуни чахIппил гъили гъуршанфттава – баракат гуланфе* – «Не бери хлеб левой рукой – иссякнет достаток». Считалось, что именно на правом плече человека сидит добрый ангел: *Алдаркагун кьабахъди, гьемишан хIуьрджал багухъас алдарк, гисал малайикар алверефе.* – «Оборачиваясь назад, всегда смотри через правое плечо, так как на нем сидит добрый ангел».

У агулов существовали также приметы-правила, связанные с ритуалом прекращения дождя и регламентирующие производимые в нем действия:

Угъал хъаттархьас, ханджал хІуьтте багв вартт акьун джили икІафе – «Чтобы прекратить дождь, надо воткнуть кинжал в землю острием вверх».

Аналогичной функцией обладали приметы-правила, содержащие описание магических действий, производимых с волосами. Эти действия отображали представления, согласно которым волосы человека обладают магической силой, а производимые с ним ритуальные действия - способностью воздействовать на личность. Например, при помощи действий с волосами можно было «приворожить» парня: *Кьабулвере кІиркІас вун кканхьас, гин кІилигІас хьибу чІар гІатІун, чаппугІ гІикІуна, мухурикк кичикІуна гъарефе* – «Чтобы заворожить понравившегося парня, нужно раздобыть три волосинки с его головы и, завернув в тряпицу, носить на груди».

Верования агулов представляли собой соединение древнейших мифопоэтических воззрений и мусульманской религии и их симбиоз находит отражение и в обрядах, и в агульском фольклоре. Так, например, увидеть во сне муллу считалось добрым предзнаменованием: *ЭмкІикес малла агугун, ве йиркІвураъ аттар алларкьвафе* – «Если увидеть во сне муллу, то задуманное исполнится».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обряды и обрядовый фольклор охватывали все сферы жизни и деятельности агулов: производственную, связанную с земледелием и скотоводством, и семейно-бытовую. В соответствии с присущими им формами хозяйствования, особенностями традиционного уклада жизни и обычаями обряды агулов разделяется, как и во многих культурных традициях, на календарные и семейно-бытовые. Календарные обряды и сопровождающая их обрядовая поэзия представлена весенне-летним и осенне-зимним циклами. Эти обрядовые циклы включают в себя различного рода магические, в том числе и вербальные, действия, направленные на подготовку к будущему урожаю и получение и уборку урожая.

Весенне-летний цикл представлен древними календарными празднествами, включающими обряды и ритуалы, исполнение которых сопровождалось исполнением различных произведений словесного искусства, обладавших сакральным, магическим характером. Это празднества «Язан аркьа ягъ» - «День первой пахоты», «Хьидин Iуьш» - «Весенняя ночь», «Ибхьин тукарис» - «Хождения за подснежниками», «Сурарис вес» - «Хождение за черемшой». Основным предназначением обрядов, как и во многих других культурных традициях, было обеспечение плодородия в сельскохозяйственной и животноводческой деятельности, что являлось основой благополучия семьи и всего сообщества. Праздники проводов зимы и встречи весны у агулов, как и во многих других этнических культурах, были посвящены символическому изгнанию смерти, холода и зимы.

Наиболее разнообразны и многочисленны были агульские обряды и ритуалы вызова дождя, совершавшиеся во время длительной засухи, а также обряды вызова солнца, к которым прибегали во время затяжных дождей («Марфаппаппай», «Марфаган», «Пешапай» и др.). Для возвращения солнца и восстановления космического порядка прибегали также к обрядам и

ритуалам «Похороны лягушки», «Подвешивание лягушки», «Наряжение осла» и др., а также к обрядовой игре «Освобождение солнца».

В цикл осенне-зимних обрядов входили жатвенные обряды, обряды обмолота зерна и др. Отдельную группу составляют обряды и обрядовые игрища, связанные со скотоводством. Одним из торжественных праздничных скотоводческих обрядов был праздник «Возвращения с зимних пастбищ», включавший в себя также обрядовые игры.

Семейно-обрядовая поэзия агулов представлена свадебными и похоронными обрядами. Традиционный свадебный обряд агулов, как и у других народов Дагестана, по своей структуре состоял из трех последовательных этапов: предсвадебный, свадебный и послесвадебный. Каждый из этапов состоял из ряда традиционных обрядовых действий и ритуалов, имевших первоначально сакральный характер.

Похоронный обряд с сопровождающей его поэзией - одна из важных составляющих семейно-бытовой обрядности агулов. На похоронную обрядность агулов значительное влияние оказала мусульманская религия, практически вытеснив ее более ранние формы. Одним из обязательных компонентов похоронного обряда было исполнение причитаний.

Обрядовая поэзия составляет наиболее особый и весьма продуктивный пласт агульского фольклора. Его жанры представляют собой один из компонентов общей системы жанров агульского фольклора, связанного с ними происхождением и художественно-стилевыми традициями.

Обрядовая поэзия агулов представлена жанрами заклинаний, благопожеланий, песен, причитаний, свадебных плачей, молитв, а также обрядовым игровым фольклором. Обрядовый песенный фольклор агулов включает различные жанровые разновидности песен: величальные, корильные, заклинательные, песни-благопожелания, песни-наставления и песни-молитвы. Каждый из обозначенных жанров обрядовой поэзии характеризуется общностью формальных и семантических признаков и основных функций, выполняемых ими в обряде. Часть из них приурочена

только к определенному обрядовому комплексу, другие же, как правило, не связаны с ними. Так, например, величальные, корильные песни, песни-наставления невесте, песни-плачи невесты приурочены к свадебному обрядовому комплексу и реализуются только во время его исполнения. Причитания тоже исполняются только во время похоронных обрядов.

Заклинания, представляющие собой один из древнейших жанров агульского фольклора, наоборот, не ограничены определенным обрядовым контекстом. Стереотипные формулы заклинаний были частью вербальной магической практики и являлись одним из обязательных элементов обряда и ритуала. Основная функция заклинаний состояла в вербальном воздействии на объект с целью достижения желаемого результата. Наиболее распространенный тип агульских заклинаний – это императивные заклинательные формулы, представлявшие собой требование, повеление осуществления желаемого. Помимо императивных, обрядовый фольклор агулов представлен также другими типами заклинаний: а) описывающие производимое обрядовое действие, б) имеющие форму молитвенного обращения к Аллаху, Всевышнему. Эта форма заклинаний свидетельствует о трансформации традиционных форм и способов осмысления мира, произошедших в сознании агулов и связанных с их переходом от древнейших мифологических представлений к мусульманским.

С утратой породивших заклинания мифологических представлений и их обрядовой, ритуальной приуроченности, тексты заклинаний постепенно переходят из сакральной сферы в бытовую, повседневную и становятся одним из элементов традиционной культуры общения. Заклинания послужили основой для формирования ряда жанров обрядового фольклора – заклинательных песен, благопожеланий и песен-благопожеланий, молитв и молитвословий.

Благопожелания − один из наиболее продуктивных и значимых по своим функциям жанров агульского фольклора. Это, как правило, лапидарные, клишированные речевые формулы, которые используются в

различных ситуациях обрядово-ритуального и повседневного общения. Благопожелания генетически связаны с заклинаниями и их разграничение порой весьма затруднительно. Определяющим фактором для их разграничения в том или ином случае является их роль и основная функция в обряде. Основным дифференцирующим признаком, отличающим заклинания от благопожеланий, является отчетливо выраженная обрядовая магическая функция.

Благопожелания имеют различные жанровые воплощения: могут реализовываться в форме песен-благопожеланий, а также в виде лапидарных, клишированных речевых формул. Благопожелания амбивалентны по своей природе, принадлежат одновременно и речевой сфере, и сфере устного словесного творчества. Основная функция благопожеланий агулов − реализация добрых намерений, воплощенное в речевой клишированной форме выражение своей предрасположенности, желания видеть благополучие своих родных и близких. Благопожелания агулов разнообразны по своему содержанию и тематике. Сфера их реализации охватывает различные типовые ситуации – рождение, вступление в брак, отправление в дорогу, болезнь, смерть и т.д. В зависимости от их функционального предназначения благопожелания могут быть разделены на различные тематические группы. Генетическая связь с заклинаниями, имплицитно присутствующая обращенность к сакральной сфере обусловливают присущую им суггестивность. В построении благопожеланий, как и в заклинаниях, используются императивные конструкции с глаголами в повелительном наклонении.

В обрядовой поэзии агулов присутствуют также жанр молитв - *дьугІабур* – «молитвословия». Молитвы, произносившиеся во время исполнения того или иного обряда и ритуала, в отличие от заклинаний и заклинательных песен, содержали не требование, а просьбу и были адресованы к высшим сакральным объектам - Аллаху, Всевышнему, Марфаппаппаю, Солнцу. Композиционная структура молитвы, состоит из

обращения (*Бисмилагьи рахIмани рахIим* - «С именем бога милостивого, милосердного»), основной части («Да будет много урожая …..» и т.д.) и закрепительной формулы (*Аллагьди кумак акьурай!* - «Пусть поможет Всевышний!»). Молитва, так же как и благопожелание, генетически связана с заклинаниями. Основная ее часть, в которой излагалось желаемое, не представляет собой просьбы или мольбы. Как и в заклинании, основная часть молитвы императивна по форме, в ней присутствуют все те же глаголы в утвердительном и повелительном наклонении. В молитве, обращенной к богу, может содержаться обещание принести ему жертву. Наиболее архаичными, отражающими предшествующие мусульманским мифологические представления, являются молитвы, обращенные к Солнцу и Марфаппаппаю.

Обрядовые песни остаются и на сегодняшний день одной из наиболее продуктивных форм устного словесного поэтического творчества агулов. Жанры обрядовых песен представлены заклинательными, величальными, корильными песнями, песнями-наставлениями, свадебными песнями-плачами, песнями-благопожеланиями, песнями-молитвами. В состав песен, приуроченных исключительно к свадебным обрядам, входили величальные песни, песни-наставления, свадебные песни-плачи, корильные песни и песни-благопожелания.

Величальные песни исполняются хором участниками свадьбы во время свадебной процессии. Основная их функция состояла в восхвалении главных виновников торжества – жениха и невесты, а также их семьи, родителей и близких родственников. Они не обладали развернутым сюжетом − главным в них было идеализированное изображение величаемого человека.

В агульской свадебной обрядности особое место принадлежит шуточным или, так называемым, «корильным» песням. Корильные песни-насмешки были адресованы большей частью женщине, сопровождавшей невесту – *сусан баб*. В этих песнях *сусан баб* называют толстыми старушками, золотые украшения на них превращаются в медные, вместо

зубов у них клыки. Корильные шуточные песни исполнялись также и во время девичника накануне основного этапа свадьбы.

Свадебные песни-наставления исполнялись во время проводов невесты из родительского дома. Основное содержание песен-наставлений – это советы дочери, которым она должна следовать в дальнейшем в семье мужа. Песни-наставления обладали юридическо-бытовой функцией и служили своеобразным подтверждением «общественного договора», заключающегося в готовности следовать общепринятым в данном обществе нравственно-этическим, моральным правилам и нормам. Песни-наставления представляют собой импровизацию и могут иметь множество различных вариантов и версий.

Наряду с величальными песнями в рамках свадебной обрядности исполнялись также песни-благопожелания. Они, как и его жанровый эквивалент, функционирующий в виде клишированных формул-благопожеланий, не связанных с музыкально-голосовым сопровождением, также генетически связаны с заклинаниями. Песни содержали пожелания будущего благоденствия, которое должна была принести в семью невеста, в них также содержались поздравления родственникам, предрекалось благополучие новой семье, изобилие различных благ, рождение здоровых детей и т.п.

Заклинательные песни – один из наиболее продуктивных и древних жанров агульской обрядовой поэзии. Они исполнялись во время реализации как календарных, так и семейно-бытовых обрядов. Основной их функцией было обретение желаемого благополучия (плодородия земли, солнечной погоды, выпадения дождя и т.д.). Заклинательные песни лаконичны по форме и состоят, как правило, из 5-7 строк, представленных различными видами простых предложений с глаголами в повелительной форме, это ритмически организованный текст в сочетании с сопровождающей его мелодией.

К заклинательным песням по форме близки песни-молитвы. Они генетически связаны с заклинаниями и представляют собой продукт

дальнейшего развития мифологического сознания, когда, наряду с более ранними анимистическими, тотемистическими представлениями, культом предков и огня, начали формироваться образы персонифицированных мифологических существ – сакральных персонажей, покровителей различных стихий, солнца, луны, *Белкьунцая, Бух1унчая и Марфагана* или *Марфаппаппая*. В результате длительного влияния мусульманской религии для большей части песен-молитв характерно обращение к Всевышнему, Аллаху. Композиция песен-молитв, как правило, состоит из трех основных частей: 1) обращение; 2) эпическая часть - пожелание; 3) закрепление.

Обрядовые песни-плачи были обязательным элементом свадебной обрядности агулов. Плачи невесты отображали, прежде всего, обрядовые чувства, которые она должна была выразить, и могли не иметь ничего общего с истинным эмоциональным состоянием невесты, ее подлинными чувствами. Однако существовали также плачи, в которых невеста выражала свой протест против насильственной формы предстоящего брака. Песни-плачи исполнялись также сестрой невесты и выражали тревогу о дальнейшей судьбе сестры, сочувствие и сострадание в том случае, если брак заключался против воли невесты. «Плач сестры» исполнялся от своего имени и имени подруг невесты. Особый интерес представляют агульские свадебные обрядовые песни-плачи, которые исполнялись запевалой и обрядовым хором во время проводов невесты из родительского дома. Песня бытует в форме обрядового диалога.

В состав агульской обрядовой поэзии входит также игровой фольклор. Как и другие жанры обрядовой поэзии, он сочетает в себе ряд функций - магическую, утилитарно-практическую и художественную. Игровые словесные тексты включались в состав того или иного обряда или обрядового празднества и сопровождали игровые действия. В них разыгрывали и воссоздавали различные магические в своей основе сценки, основной целью которых было воссоздание желаемого жизненного сценария.

В традиционной культуре агулов такие обрядовые игры представлены обрядовыми играми «Освобождение солнца», «Нападение зверей» и «Нападение волков», которые разыгрывались во время обрядового празднества «Встреча чабанов».

Жанр причитаний и плачей у агулов имеют варианты названий *яс* – «траур», *ригьин* – «плачи», *Iэшелар* – «вопли». В соответствии с их формой и функцией в обряде выделяются различные типы плачей: плач-оповещение; похоронный плач, исполнявшийся непосредственно во время похорон; плач-воспоминание (песня-плач), который не обладал непосредственной обрядовой приуроченностью и мог исполняться также вне обряда. Песни-плачи имеют определенное композиционное построение: они начинаются, как правило, с «заплачки», содержащей прямое обращение к умершему. Основная, «повествовательная» часть песен-плачей содержит идеализированное описание внешности, характера покойного, описание его жизни. Традиционно использующимися поэтическими приемами является обращение, риторические вопросы, обращенные к умершему. Похоронные песни-плачи могли иметь форму монолога и диалога. Причитания носят, как правило, импровизационный характер.

В обрядах и обрядовой поэзии агулов сохранились следы мифологических воззрений, связанные с культом предков, олицетворением природных стихий (Марфаппаппай и др.). Сохранившиеся обряды, ритуалы и связанные с ними образцы обрядовой поэзии свидетельствуют о существовании в прошлом у агулов поклонения небесным светилам – солнцу, луне и огню.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

Монографии и сборники

1. Абакарова, Ф.О. Кубачинский фольклор: этно-локальные особенности / Ф.О. Абакарова. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996. – 264 с.

2. Абакарова, Ф.О. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев / Ф.О. Абакарова, А.А. Алиева. – Махачкала: Изд-во тип. Дагестанского науч. центра РАН, 2012. – 258 с.

3. Абуков, К.И. Разноязычное единство: обретения и потери / К.И. Абуков. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1992. – 231 с.

4. Агапитова, Р. Сибирский свадебный обряд / Р. Агапитова, Л. Ладик; Архитектурно-этногр. музей «Тальцы». – Иркутск: Улисс, 1995. – 15 с.

5. Агапкина, Т.А. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2000. – 432 с.

6. Агапкина, Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.

7. Традиционная культура славян. Современные исследования. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://biblio.imli.ru/images/abook/folklor/Agapkina_T._A._Mifopoeticheskie_osnovy_slavyanskogo_narodnogo_kalendarya._Vesenne-letnij_tcikl._2002.pdf

8. Аджиев, А.М. Героико-исторические песни кумыков / А.М. Аджиев; Даг. филиал АН СССР. Ин-т истории, яз. и литературы им. Г. Цадасы. – Махачкала, 1971. – 45 с.

9. Аджиев, А.М. Дальние дороги песни: заметки о кумыкском героическом эпосе / А.М. Аджиев. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1977. – 101 с.

10. Аджиев, А.М. Кумыкская народная поэзия. Вопросы типологии связей в историческом освещении / А.М. Аджиев. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1983. – 115 с.

11. Аджиев, А.М. У золотых родников: вопросы этнокультурных связей в кумыкском фольклоре / А.М. Аджиев. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1991. – 144 с.

12. Аджиев, А.М. Устное народное творчество кумыков / А.М. Аджиев; под общ. ред. Г.Г. Гамзатова. – Махачкала: Ин-т языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, 2005. – 425 с.

13. Акавов, З.Н. Диалог времен: История кумыкской литературы в зеркале современности / З.Н. Акавов. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996. – 232 с.

14. Акимова, Т.М. О поэтической природе народной лирической песни / Т.М. Акимова. – Саратов: Изд-во СГУ, 1966. – 172 с.

15. Алкадари, Г.-Э. Асари-Дагестан: исторические сведения о Дагестане / Г.-Э. Алкадари. – Махачкала: Юпитер, 1994. – 158 с.

16. Аминов, М.З. Тенденции развития дагестанского стихосложения / М.З. Аминов. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1974. – 154 с.

17. Аникин, В.П. Календарная и свадебная поэзия / В.П. Аникин. – М.: Изд-во МГУ, 1970. – 122 с.

18. Аникин, В.П. Фольклор как коллективное творчество народа / В.П. Аникин. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – 80 с.

19. Аничков, Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 1: От обряда к песне [Электронный ресурс] / Е.В. Аничков. – СПб.: Тип. Имп.

Акад. наук, 1903. – 392 с. – Режим доступа: http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=43247580

20. Артамонов, М.И. История хазар / М.И. Артамонов. – Л.: Наука, 1962. – 521 с.

21. Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. / А.Н. Афанасьев. – [Репринт издания 1865 г., с исправлениями]. – М.: Индрик, 1994. – Т. 2. – 784 с.

22. Афанасьев, А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян // Афанасьев, А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 1 / А.Н. Афанасьев. – М.; СПб.: Эксмо: Terra Fantastica, 2002. – 800 с.

23. Ахлаков, А.А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа / А.А. Ахлаков. – М.: Наука, 1981. – 229 с.

24. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб., 1993. – 240 с.

25. Басангова, Т.Г. Магическая поэзия калмыков / Т.Г. Басангова. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во,1999. – 183 с.

26. Басангова, Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) / Т.Г. Басангова. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2007. – 450 с.

27. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 690 с.

28. Бгажноков, Б.Х. Адыгский этикет / Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 160 с.

29. Бернштам, Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины / Т.А. Бернштам. – Л.: Наука, 1988. – 280 с.

30. Бесолова, Е.Б. Язык и обряд: похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения / Е.Б. Бесолова. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. – 406 с.

31. Богатырев, П.Г. Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. – М.: Искуство, 1971. – 511 с.

32. Богатырев, П.Г. Народная культура славян / П.Г. Богатырев; сост. Е.С. Новик, Б.С. Долган; под общ. ред. Е.С. Новик. – М.: Изд-во ОГИ, 2007. – 364 с.

33. Брак и свадебные обычаи народов Дагестана в XIX – нач. XX в.: сб. ст. / сост. Б.М. Алимова. – Махачкала, 1988. – 147 с.

34. Булатова, А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана XIX – начала XX вв. / А.Г. Булатова. – Л.: Наука, 1988. – 200 с.

35. Булатова, А.Г. Агулы в XIX – начале XX вв.: историко-этнографическое исследование / А.Г. Булатова, А.И. Исламмагомедов, Ш.А. Мазанаев. – Махачкала: Эпоха, 2008. – 292 с.

36. Вагидов, А.М. Становление и развитие даргинской поэзии / А.М. Вагидов. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1979. – 272 с.

37. Валлон, А. От действия к мысли / А. Валлон; пер. с фр. Ю.В. Жукова, Е.К. Андреева. – М.: Изд-во иностр. лит., 1956. – 240 с.

38. Велецкая, Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н.Н. Велецкая. – М.: Наука, 1978. – 239 с.

39. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 416 с.

40. Виноградов, Г.С. Русские плачи: причитания / Г.С. Виноградов, Н.П. Андреева. – М.: Сов. писатель, 1937. – 349 с.

41. Виноградова, Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология повествования [Электронный ресурс] / Л.Н. Виноградова. – М.: Наука, 1982. – 256 с. – Режим доступа: http://books.e-heritage.ru/book/10081798

42. Виноградова, Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л.Н. Виноградова. – М.: Индрик, 2000. – 432 с.

43. Всеволодский-Гернгросс, В.Н. Русская устная народная драма / В.Н. Всеволодский-Гернгросс. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 136 с.

44. Гаджиева, С.Ш. Старинный земледельческий календарь народов Дагестана / С.Ш. Гаджиева, А.И. Трофимова, А.Р. Шихсаидов. – М.: Наука, 1964. – 11 с.

45. Гамзатов, Г.Г. Дагестан: духовное и художественное наследие. Концептуальный, мировоззренческий и нравственный аспекты / Г.Г. Гамзатов; отв. ред. Ф.Х. Мухамедова. – Махачкала: ДНЦ РАН, 2004. – 276 с.

46. Гамзатов, Г.Г. Дагестан: историко-литературный процесс. Вопросы истории, теории, методологии / Г.Г. Гамзатов. – Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. – 309 с.

47. Ганиева, А.М. Народная лирическая поэзия лезгин / А.М. Ганиева. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1976. – 162 с.

48. Ганиева, А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин / А.М. Ганиева. – М.: Наука, 2004. – 238 с.

49. Гацак, В.М. Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики / В.М. Гацак. – М.: Наука, 1989. – 256 с.

50. Гашаров, Г.Г. Лезгинская ашугская поэзия и литература / Г.Г. Гашаров. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1975. – 186 с.

51. Гусев, В.Е. Эстетика фольклора / В.Е. Гусев. – Л.: Наука, 1967. – 266 с.

52. Давлетов, К.С. Фольклор как вид искусства / К.С. Давлетов. – М.: Наука, 1966. – 365 с.

53. Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором: сб. ст. / сост. Ф.О. Абакарова. – Махачкала: Изд-во Даг. ФАН СССР, 1985. – 152 с.

54. Далгат, Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследование и материалы 1892 – 1894 гг. / Б.К. Далгат. – М.: ИМЛИ РАН, 2008. – 382 с.

55. Далгат, У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана / У.Б. Далгат. – М.: Изд-во восточ. лит., 1962. – 206 с.

56. Дирр, А.М. Агульский язык: грамматический очерк, тексты, сборник агульских слов с русским к нему указателем / А.М. Дирр. – Тифлис, 1907. – 188 с.

57. Джандар, М.А. Песня в семейных обрядах адыгов / М.А. Джандар. – Майкоп: Адыг. кн. изд-во, 1991. – 144 с.

58. Еремина, В.И. Поэтический строй русской народной лирики / В.И. Еремина. – Л.: Наука, 1978. – 184 с.

59. Жанры фольклора народов Дагестана: сб. ст. / отв. ред. СМ. Хайбуллаев. – Махачкала, 1979. – 223 с.

60. Жирмунский, В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика / В.М. Жирмунский. – Л.: Наука, 1977. – 407 с.

61. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественною смертью и русалки [Электронный ресурс] / Д.К. Зеленин; вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. – М.: Индрик, 1995. – 432 с. – Режим доступа: https://chudo-ukrasheniya.ru/upload/iblock/411/4116811129fdd1bef07fe0c8b8ecc3c5.pdf

62. Земцовский, И.И. Русская протяжная песня. Опыт исследования / И.И. Земцовский. – Л.: Музыка, 1967. – 195 с.

63. Золотова, Т.А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи / Т.А. Золотова. – Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 1997. – 201 с.

64. Зырянов, И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья: учеб. пособие / И.В. Зырянов. – Пермь, 1975. – 183 с.

65. Ибрагимова, Ф.М. Народная лирика рутулов, агулов, цахуров: исследование и тексты / Ф.М. Ибрагимова. – Махачкала, 2008. – 342 с.

66. Ибрагимова, Ф.М. Устно-поэтическое творчество рутулов, агулов, цахуров / Ф.М. Ибрагимова. – Махачкала: Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского НЦ РАН, 2018. – 566 с.

67. Иванов, В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с.

68. Иванов, В.В. Исследования в области славянских древностей / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.

69. История Дагестана: в 4 т. – М.: Наука, 1967-1969. – Т. 1. – 431с.; Т. 2. – 1968. – 119 с.; Т. 3. – 1968. – 417 с.; Т. 4. – 1969. – 301 с.

70. Ихилов, М.М. Народности лезгинской группы. Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов / М.М. Ихилов. – Махачкала, 1967. – 369 с.

71. Калачева, С.В. Выразительные возможности русского стиха / С.В. Калачева. – М.: Изд-во МГУ, 1977. – 172 с.

72. Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: сб. ст. / отв. ред. А.М. Аджиев; сост. Х.М. Халилов. – Махачкала, 1988. – 160 с.

73. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, XIX – начало XX в.: зимние праздники / редкол.: О.А. Ганцкая, И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова; отв. ред. С.А. Токарев; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – 351 с.

74. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в.: весенние праздники / редкол.: И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова, В.К. Соколова; отв. ред.С.А. Токарев; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – 357 с.

75. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в.: летне-осенние праздники / редкол.: И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова, В.К. Соколова; отв. ред.С.А. Токарев; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – 295 с.

76. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: исторические корни и развитие обычаев / редкол.: И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова, С.Я. Серов; отв. ред. С.А. Токарев; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1983. – 222 с.

77. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1989. – 360 с.

78. Календарь и календарные обряды народов Дагестана: сб. ст. – Махачкала, 1987. – 108 с.

79. Кляус, В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян / В.Л. Кляус; РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; отв. ред. В.М. Гацак. – М.: Наследие, 1997. – 464 с.

80. Кляус, В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении: к постановке проблемы / В.Л. Кляус; РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М.: Наследие, 2000. – 191 с.

81. Колпакова, Н.П. Русская народная бытовая песня / Н.П. Колпакова. – М.; Л.: Наука, 1962. – 284 с.

82. Кравцов, Н.И. Поэтика русских народных лирических песен / Н.И. Кравцов. – М.: Наука, 1972. – 87 с.

83. Кравцов, Н.И. Проблемы славянского фольклора / Н.И. Кравцов. – М.: Наука, 1972. – 360 с.

84. Круглов, Ю.Г. Русские обрядовые песни / Ю.Г. Круглов. – М.: Высш. шк., 1989. – 320 с.

85. Кудаева, З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры / З.Ж. Кудаева. – Нальчик: Эльбрус, 2008. – 295 с.

86. Кудрявцев, А.А. Древний Дербент / А.А. Кудрявцев. – М.: Наука, 1982. – 176 с.

87. Кузнецова, В.П. Причитания в северно-русском свадебном обряде / В.П. Кузнецова. – Петрозаводск: КНЦ РАН, 1993. – 180 с.

88. Курбанов, М.М. Душа и память народа: жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция / М.М. Курбанов. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996. – 224 с.

89. Курбанов, М.М. Поэтическое наследие дореволюционного Табасарана / М.М. Курбанов. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1986. – 79 с.

90. Лазутин, С.Г. Очерки по истории русской народной песни / С.Г. Лазутин. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1964. – 151 с.

91. Лазутин, С.Г. Поэтика русского фольклора / С.Г. Лазутин. – М.: Наука, 1981. – 227 с.

92. Лазутин, С.Г. Русские народные лирические песни / С.Г. Лазутин. – М.: Наука, 1965. – 291 с.

93. Магическая поэзия народов Дагестана: сб. ст. / сост. Х.М. Халилов. – Махачкала: Даг. фил. АН СССР, 1989. – 160 с.

94. Магическая поэзия народов Северного Кавказа: сб. ст. / сост. Х.М. Халилов. – Махачкала: Даг. фил. АН СССР, 1989. – 159 с.

95. Магомедов, З.А. Поэтика дагестанской народной лирики (общедагестанское и этноспециальное) / З.А. Магомедов. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 2005. – 182 с.

96. Магомедов, З.А. Даргинская народная лирика / З.А. Магомедов. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1983. – 118 с.

97. Магомедов, З.А. Поэтика песенной лирики народов Дагестана / З.А. Магомедов. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 1989. – 154 с.

98. Магомедов, З.А. Композиция песенной лирики народов Дагестана / З.А. Магомедов. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2002. – 202 с.

99. Магометов, А.А. Агульский язык: исследование и тексты / А.А. Магомедов. – Тбилиси, 1970. – 242 с.

100. Мазанаев, Ш.А. Агульская литература: становление и развитие / Ш.А. Мазанаев. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2007. – 160 с.

101. Мазанаев, Ш.А. Агульская литература / Ш.А. Мазанаев. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 2008. – 192 с.

102. Мазанаев, Ш.А. Агульский фольклор (от устного народного творчества – к литературе) / Ш.А. Мазанаев, З.М. Базиева. – Махачкала: ДГУ: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2014. – 262 с.

103. Малкондуев, Х.Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев / Х.Х. Малкондуев. – Нальчик: Эльбрус, 1980. – 152 с.

104. Мафедзев, С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX - начале XX века / С.Х. Мафедзев. – Нальчик: Эльбрус, 1979. – 203 с.

105. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 408 с.

106. Методы изучения фольклора: сб. науч. тр. / отв. ред. В.Е. Гусев. – Л.: Лениздат, 1983. – 154 с.

107. Мижаев, М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов / М.И. Мижаев. – Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, Карачаево-Черкес. отд-ние, 1973. – 208 с.

108. Миллер, В.Ф. Русская маслянница и западно-европейский карнавал / В.Ф. Миллер. – М., 1884.

109. Мудунова, Г.А. Календарно-обрядовая поэзия лакцев / Г.А. Мудунова. – М.: ИПЦ ДГУ, 1990. – 188 с.

110. Налоев, З.М. Из истории культуры адыгов / З.М. Налоев. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 191 с.

111. Налоев, З.М. Этюды по истории культуры адыгов / З.М. Налоев. – Нальчик: Эльбрус, 1985. – 270 с.

112. Налоев, З.М. Институт джегуако / З.М. Налоев. – Нальчик: Тетраграф, 2011. – 408 с.

113. Никитина, А.В. Кукушка в славянском фольклоре [Электронный ресурс] / А.В. Никитина. – СПб.: Филол. фак. СПБГУ, 2002. – 176 с. – Режим доступа: https://mymirknig.ru/knigi/guman_nauki/13163-kukushka-v-slavyanskom-folklore.html

114. Ногмов, Ш.Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев / Ш.Б. Ногмов. – Нальчик: Каб.- Балкар. кн. изд-во, 1958. – 239 с.

115. Обряды и обрядовый фольклор / ред. В.К. Соколова. – М.: Наука, 1982. – 279 с.

116. Пашина, О.П. Календарно-песенный цикл у восточных славян / О.П. Пашина. – М.: ГИИ, 1998. – 292 с.

117. Свадебная поэзия семейских Забайкалья (конец XIX - семидесятые годы XX вв.) / Р.П. Потанина; АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. филиал, Ин-т обществ. наук. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1977. – 160 с.

118. Потебня, А.А. Эстетика и поэтика / А.А. Потебня. – М.: Искусство, 1976. – 616 с.

119. Потебня, А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Колядки и щедривки: в 2 т. Т. 1 / А.А. Потебня. – Варшава: Тип. М. Земкевича и В. Ноаковского, 1882. – 268 с.; Т. 2. – 1887 – 809 с.

120. Поэтика фольклора народов Дагестана: сб. ст. / сост. А.М. Аджиев; отв. ред. С.М. Хайбуллаев. – Махачкала, 1981. – 181 с.

121. Проблемы межжанровых взаимосвязей в фольклоре народов Дагестана: сб. ст. / сост. Ф.А. Алиева; отв. ред. А.М. Аджиев. – Махачкала: ДФАН СССР, 1990. – 135 с.

122. Пропп, В.Я. Русские аграрные праздники / В.Я. Пропп. – Л.: Наука, 1963. – 174 с.

123. Пропп, В.Я. Фольклор и действительность: избр. ст. / В.Я. Пропп. – М.: Наука, 1976. – 325 с.

124. Путилов, Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1976. – 242 с.

125. Путилов, Б.Н. Современные проблемы исторической поэтики в свете типологической теории / Б.Н. Путилов. – М.: Наука, 1975. – 148 с.

126. Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура. In memoriam / сост. Е.О. Путилова; отв. ред. А.Н. Анфертьев; авт. введ. Е.А. Костюхин; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 464 с.

127. Рамазанов, Х.Х. Очерки истории Южного Дагестана / Х.Х. Рамазанов, А.Р. Шихсаидов. – Махачкала, 1969. – 274 с.

128. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981. – 406 с.

129. Самоделова, Е.А. Рязанская свадьба: исследование обрядового фольклора / Е.А. Самоделова // Рязанский этнографический вестник. – 1993. – Т. 4. – 326 с.

130. Самоделова, Е.А. Поэтика рязанского свадебного фольклора [Электронный ресур] / Е.А. Самоделова // Рязанский этнографический вестник. – Рязань, 2016. – Вып. 56, т. 3. – 288 с. – Режим доступа: http://biblio.imli.ru/index.php/folklor/673-poetika-ryazanskogo-svadebnogo-folklora-chast-3-2016

131. Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: сб. ст. / сост. А.М. Аджиев; отв. ред. Х.М. Халилов. – Махачкала, 1985. – 174 с.

132. Сидельников, В.М. Поэтика русской народной лирики / В.М. Сидельников. – М.: Наука, 1959. – 128 с.

133. Славянский и балканский фольклор: обряд. Текст: сб. ст. / отв. ред. Н.И. Толстой. – М.: Наука, 1981. – 280 с.

134. Снегирев, И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды: в 4 вып. / И.М. Снегирев. – М., 1837-1839. – Вып. 1. – 1837. – 246 с.; Вып. 2. – 1838. – 143 с.; Вып. 3. – 1838. – 216 с.; Вып. 4. – 1839. – 200 с.

135. Специфика фольклорных жанров // Русский фольклор. Т. X. – М.; Л.: Наука, 1966. – 356 с.

136. Соколов, Ю.М. Русский фольклор / Ю.М. Соколов. – М.: Гос. учеб.-пед. изд-во Наркомпроса РСФСР, 1941. – 557 с.

137. Соколова, В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. / В.К. Соколова. – М.: Наука, 1979. – 287 с.

138. Тарланов, З.К. Язык и культура / З.К. Тарланов. – Петрозаводск: Изд-во ПГУ, 1984. – 246 с.

139. Тарланов, З.К. Агулы: их язык и история / З.К. Тарланов. – Петрозаводск: Изд-во ПТУ, 1994. – 287 с.

140. Тейлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тейлор; ред., предисл., примеч., перев. В.К. Никольского. – М.: Соцэгиз, 1939. – 570 с.

141. Терещенко, А.В. Быт русского народа: в 2 т. Т. 1, ч. I-III [Электронный ресурс] / А.В. Терещенко; сост. А.В. Фроловой; отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 944 с. – Режим доступа: http://rusinst.ru/docs/books/A.V.Tereshenko-Byt_russkogo_naroda_t1.pdf

142. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Наука, 1964. – 399 с.

143. Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистики [Электронный ресурс] / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – 509 с. – Режим доступа: https://inslav.ru/publication/tolstoy-n-i-yazyk-i-narodnaya-kultura-ocherki-po-slavyanskoy-mifologii-i-etnolingvistike

144. Традиционный фольклор народов Дагестана. – М.: Наука, 1991. – 496 с.

145. Фольклор и этнография / ред. Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1977. – 254 с.

146. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 606 с.

147. Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – 276 с.

148. Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, 1990. – 233 с.

149. Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / под ред. Б.Н. Путилова. – Л.: Наука, 1984. – 254 с.

150. Фрэзер, Д.Д. Золотая ветвь / Д.Д. Фрэзер. – 2-е изд. – М.: Полит. книга, 1984. – 703 с.

151. Хабунова, Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Исследования и материалы / Е.Э. Хабунова. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. – 224 с.

152. Хайбуллаев, С.М. Аварская народная лирика / С.М. Хайбуллаев. – Махачкала, 1973. – 111 с.

153. Хайбуллаев, С.М. Художественный строй аварской поэзии / С.М. Хайбуллаев. – Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 1999. – 240 с.

154. Халидова, М.Р. Устное творчество аварцев / М.Р. Халидова; под общ. ред. Г.Г. Гамзатова. – Махачкала: Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы ДНЦ РАН, 2005. – 427 с.

155. Халилов, Х.М. Лакский песенный фольклор. Традиционное наследие / Х.М. Халилов. – Махачкала, 1959. – 152 с.

156. Халилов, Х.М. Лирика народов Дагестана: взаимосвязи, типология и этническая специфика / Х.М. Халилов; отв. ред. А.М. Аджиев. – Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2004. – 296 с.

157. Хан-Гирей, С. Записки о Черкесии / С. Хан-Гирей; вступ. ст. и подгот. текста к печати В.К. Гарданова, Г.Х. Мамбетова. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 333 с.

158. Хоренский, М. История Армении [Электронный ресурс] / М. Хоренский. – М.: Изд-во Тип. В.А. Гатцук, 1893. – 363 с. – Режим доступа: https://runivers.ru/lib/book4414/53253/

159. Художественные средства русского народного поэтического творчества. Символ, метафора, параллелизм: сб. ст. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – 127 с.

160. Чистов, К.В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. [Электронный ресурс] / К.В. Чистов. – М.: ОГИ, 2005. – 271 с. – Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/5-94282-299-9/

161. Чичеров, В.И. Вопросы теории и истории народного творчества / В.И. Чичеров. – М.: Сов. писатель, 1959. – 310 с.

162. Шаумян, Р. Грамматический очерк агульского языка с текстами и словарем / Р. Шаумян. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 200 с.

163. Шахнович, М.И. Приметы верные и суеверные / М.И. Шахнович. – Л.: Лениздат, 1984. – 190 с.

164. Шихсаидов, А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как источник / А.Р. Шахсаидов. – М.: Наука, 1984. – 463 с.

165. Шортанов, А.Т. Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 196 с.

166. Шортанов, А.Т. Адыгские культы / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 165 с.

167. Элиаш, Н.М. Русские свадебные песни: историко-этнографический анализ тематики, образов, поэтики жанра / Н.М. Элиаш. – Орел, 1966. – 263 с.

168. Юсупов, Х.А. Обрядовая поэзия даргинцев общее и локально-особенное: монография / Х.А. Юсупов; Учреждение Российской акад. наук

Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы ДНЦ РАН. – Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2009. – 180 с.

169. Erckert, R. von. Die Sprachen des Kaukasischen Stammes: mit einer lithographirten Sprachenkarte / R. von Erckert. – Wien, 1895. – 294 S.

Статьи

170. Абакарова, Ф.З. Детский фольклор / Ф.З. Абакарова // Традиционный фольклор народов Дагестана. – Махачкала, 1991. – С. 209-229.

171. Абакарова, Ф.З. О магических рудиментах в некоторых заклинаниях народов Дагестана и Северного Кавказа / Ф.З. Абакарова // Магическая поэзия народов Дагестана: сб. ст. / сост. Х.М. Халилов. – Махачкала, 1989. – С. 21-24.

172. Агапкина, Т.А. Благопожелание: ритуал и текст / Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. – С. 168-209.

173. Агларов, М.А. Проблема традиций в современной свадьбе / М.А. Агларов // Брак и свадебные обычаи народов Дагестана. – Махачкала, 1988. – С. 3-5.

174. Аджиев, А.М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа / А.М. Аджиев // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. – Махачкала, 1985. – С. 3-27.

175. Азбелев, С.Н. Фольклор в системе общественного сознания / С.Н. Азбелев // Проблемы фольклора. – М.: Наука, 1975. – С. 21-30.

176. Алиев, А. Брак и свадебные обряды даргинцев / А. Алиев // Советская этнография. – 1953. – № 4. – С. 120-124.

177. Алиев, Б.Г. Сельскохозяйственный календарь даргинцев / Б.Г. Алиев // Вопросы истории Дагестана. – Махачкала, 1974. – С. 189-198.

178. Амиров, Г.М. Среди горцев Северного Дагестана. Из дневника гимназиста / Г.М. Амиров // ССКГ. – Тифлис, 1873. – Вып. 7. – С. 2-45.

179. Аникин, В.П. Генезис необрядовой лирики / В.П. Аникин // Русский фольклор. – М.; Л., 1971. – Вып. 12. – С. 196-213.

180. Астафьева, Л.А. Параллелизм в лирических песнях / Л.А. Астафьева // Художественные средства русского народного поэтического творчества. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – Вып. 5. – С. 87-101.

181. Астафьева, Л.А. Символическая образность как средство психологического изображения / Л.А. Астафьева // Русский фольклор. – 1974. – Т. XIV. – С. 109-118.

182. Ахмедов, Ш.М. Краткий очерк истории и социальных отношений агулов в XIX – начале XX веков / Ш.М. Ахмедов, А.Г. Булатова, А.И. Исламмагомедов. // Агулы. Сборник статей по истории, хозяйству и материальной культуре. – Махачкала, 1975. – С. 41-66.

183. Ахмедова, З.Г. Благопожелания и проклятия даргинского языка, содержащие соматизмы / З.Г. Ахмедова // Мир науки, культуры и образования. – 2012. – № 6 (37). – С. 60-61.

184. Базанов, В.Г. О социально-эстетической природе причитаний / В.Г. Базанов // Русская литература. – 1964. – С. 77-104.

185. Базиева, З.М. Календарно-аграрная поэзия агулов» / З.М. Базиева // Проблема жанра в филологии Дагестане. – Махачкала, 2011. – С. 338-342.

186. Базиева, З.М. Художественные особенности обрядовых песен агулов / З.М. Базиева // Вестник Дагестанского научного центра Российской академии образования. – Махачкала, 2013. – С. 9.

187. Базиева, З.М. Своеобразие агульских народных обрядовых песен весенне-летнего цикла / З.М. Базиева // Успехи современной науки. – 2016. – № 12. – С. 131-134.

188. Базиева, З.М. Своеобразие агульского свадебно-обрядового фольклора / З.М. Базиева // Успехи современной науки. – 2016. – № 13. – С. 36-38.

189. Базиева, З.М. Структура и образно-языковые поэтические средства агульской народной песни / З.М. Базиева // Мир науки, культуры, образования. – 2017. – № 2 (63). – С. 343-344.

190. Базиева, З.М. Структура и художественные особенности проклятий в агульском фольклоре / З.М. Базиева // Мир науки, культуры, образования. – 2017. – № 6 (67). – С. 456-457.

191. Байбурин, А.К. Причитания: текст и контекст / А.К. Байбурин // Artes populares. – Budapest, 1985. – Vol. 14. – P. 59-77.

192. Барсов, Е.В. Рекрутский обряд / Е.В. Барсов // Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. – СПб., 1997. – Т. 2. – С. 258-264.

193. Барсов, Е.В. Введение / Е.В. Барсов // Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. – СПб., 1997. – Т. 2. – С. 11-45.

194. Булатова, А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX – нач. XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом / А.Г. Булатова // Семейный быт народов Дагестана. – Махачкала, 1989. – С. 179-181.

195. Булатова, А.Г. Праздники летнего календарного цикла у даргинцев XIX – нач. XX в. / А.Г. Булатова // Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды народов Дагестана. – Махачкала, 1987. – 285 с.

196. Бутаев, М.Д. Дагестан на страницах периодической печати: (конец XIX – начало XX в.) / М.Д. Бутаев; Дагест. науч. центр РАН, Ин-т истории, археологии и этнографии. – Махачкала: ИИАЭ, 2006. – 128 с.

197. Васильева, А.Г. Композиционные особенности похоронных причитаний / А.Г. Васильева // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1971. – Т. XII. – С. 91-101.

198. Гаджиев, М.Г. Древнее земледелие и скотоводство в горном Дагестане / М.Г. Гаджиев // Северный Кавказ в древности и средние века. – М.: Наука, 1980. – С. 12-13.

199. Гаджиева, С.Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX – нач. XX в. / С.Ш. Гаджиева // Ученые записки ИИЯЛ. – Махачкала, 1959. – Т. 6. – С. 249-274.

200. Гасанова, С.Н. Лингвокультурологический анализ агульских проклятий и благопожеланий / С.Н. Гасанова, М.А. Гасанова // Культура и цивилизация. – 2016. – № 6. – С. 350-359.

201. Дирр, А.М. Очерки по этнографии Дагестана / А.М. Дирр // СМОМПК. – Тифлис, 1903. – Вып. 24. – 12 с.

202. Дианова, Т.Б. Текст и контекст в фольклоре / Т.Б. Дианова // Славянская традиционная культура и современный мир. – М., 2005. – Вып. 8. – С. 15-21.

203. Еремина, В.И. Специфика художественного образа в песнях земледельческого календаря / В.И. Еремина // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1974. – Т. XIV.

204. Иванов, В.В. Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии / В.В. Иванова // Ранние формы искусства. – М.: Искусство, 1972. – С. 105-147.

205. Иванова, Ю.В. Заключение / Ю.В. Иванова, С.Я. Серов, С.А. Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. – М.: Наука, 1983. – С. 202-213.

206. Калоев, Б.А. Агулы. (Историко-этнографический очерк) / Б.А. Калоев // Кавказский этнографический сборник. – М.; Л., 1962. – Вып. 3. – С. 110-157.

207. Кляус, В.Л. Сопоставление композиционных форм заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири / В.Л. Кляус // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса / Мин-во образования и науки РФ, Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова; РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; Ун-т Хельсинки, Ин-т изучения культуры; отв. ред. В.М. Гацак. – Архангельск: Помор. гос. ун-т, 2002. – С. 132-138.

208. Котович, В.Г. К вопросу о древнем земледелии и скотоводства в горном Дагестане / В.Г. Котович // Ученые записки ИИЯЛ. – Махачкала, 1961. – Т. 9. – 284 – 289.

209. Круглов, Ю.Г. Символика в свадебной поэзии / Ю.Г. Круглов // Художественные средства русского народного поэтического творчества. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – Вып. 5. – С. 5-18.

210. Курбанов, М.Ю. Современные свадебные обряды даргинцев / М.Ю. Курбанов // Брак и свадебные обычаи Дагестана. – Махачкала, 1988. – С. 71-80.

211. Магомедова, М.А. Обряды вызывания дождя у даргинцев XIX-нач. XX в. / М.А. Магомедова // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. – Махачкала, 1987. – С. 92.

212. Курбанов, М.М. Магия в календарно-обрядовой поэзии табасаранцев / М.М. Курбанов // Магическая поэзия народов Дагестана. – Махачкала, 1989. – С. 39-47.

213. Мазанаев, Ш.А. Становление и развитие агульской литературы / Ш.А. Мазанаев // Вестник Дагестанского государственного университета. – 2013. – № 3. – С. 84-89.

214. Мазанаев, Ш.А. Изучение проблем жанра в филологии региона по материалам VIII межрегиональной научной сессии / Ш.А. Мазанаев // Вестник Дагестанского государственного университета. – 2014. – № 3. – С. 231-233.

215. Мазанаев, Ш.А. Становление и развитие агульской литературы / Ш.А. Мазанаев // Вестник Дагестанского государственного университета. – 2013. – № 3. – С. 84-89.

216. Мадаева, З.А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX начале XX в. / З.А. Мадаева // Советская этнография. – 1983. – № 4. – С 87-94.

217. Мижаев, М.И. Магические функции в обрядовых жанрах адыгского фольклора / М.И. Мижаев // Магическая поэзия народов Северного Кавказа: сб. ст. – Махачкала, 1989. – С. 5-24.

218. Миллер, В.Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры / В.Ф. Миллер // Русская мысль. – М., 1896. – Кн. 7. – С. 66-89.

219. Мудунова, Г.А. Свадебная обрядовая поэзия лакцев / Г.А. Мудунова // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. – 2016. – С. 69-77.

220. Овалов, Э.Б. Благожелания йорелы – жанр калмыцкого фольклора Вопросы публикации и систематизации / Э.Б. Овалов // Магическая поэзия народов Дагестана сб. ст. / сост. Х.М. Халилов. – Махачкала, 1985. – С. 109-125.

221. Омар-оглы, А. Воспоминания муталима / А. Омар-оглы // Сборник сведений о кавказских горцах. – 1868. – Вып. 1. – С. 60.

222. Павлова, Е.Г. Опыт классификации народных примет / Е.Г. Павлова // Паремиологические исследования. – М.: Наука, 1984. – С. 294-299.

223. Путилов, Б.Н. Этнографическая действительность и фольклор // Путилов, Б.Н. Фольклор и народная культура / Б.Н. Путилов. – СПб.: Наука, 1994. – С. 117-143.

224. Симонович, Ф.Ф. Описание Южного Дагестана / Ф.Ф. Симонович // История, география и этнография Дагестана XVIII – XIX вв. – М., 1958. – С. 138-156.

225. Соколова, В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах / В.К. Соколова // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 11-25.

226. Толстой, Н.И. Введение / Н.И. Толстой // Славянский и балканский фольклор. – М., 1984. – С. 142-145.

227. Токарев, С.А. Введение / С.А. Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983. – С. 3-23.

228. Трофимова, А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана / А.Г. Трофимова // Азербайджанский этнографический сборник. – Баку, 1965. – Вып. 2. – С. 97-109.

229. Трофимова, А.Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем / А.Г. Трофимова // Советская этнография. – 1961. – № 1. – С. 143-148.

230. Услар, П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев / П.К. Услар // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис, 1968. – Вып. 1. – С. 3-2.

231. Халилов, Х.М. Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа / Х.М. Халилов // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором / сост. Ф.О. Абакарова. – Махачкала, 1985. – С. 4-20.

232. Халилов, Х.М. Общее и специфическое в календарной поэзии летне-осенней обрядности народов Дагестана / Х.М. Халилов // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. – Махачкала, 1988. – С. 24-42.

233. Халилов, Х.М. Календарно-обрядовая поэзия / Х.М. Халилов // Традиционный фольклор народов Дагестана. – М.: Наука, 1991. – С. 124 - 147.

234. Халилов, Х.М. Лирическая поэзия / Х.М. Халилов // Традиционный фольклор народов Дагестана. – М.: Наука, 1991. – С. 181-190.

235. Халилов, Х.М. Свадебная обрядовая песня / Х.М. Халилов // Традиционный фольклор народов Дагестана. – М.: Наука, 1991. – С. 147-168.

236. Хамицаева, Т.А. Осетины / Т.А. Хамицаева // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: сб. ст. – Махачкала, 1985. – С. 128-129.

237. Харитонова, В.И. К вопросу о функциях причета в обрядах и вне их / В.И. Харитонова // Полифункциональность фольклора / отв. ред. М.Н. Мельников. – Новосибирск, 1983. – С. 20-32.

238. Харитонова, В.И. Жанровая дифференциация заговорно-заклинательной поэзии / И.В. Харитонова // Филологические науки. –1988. – № 4. – С. 7-13.

239. Чистов, К.В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект / К.В. Чистов // История, культура, этнография славянских народов. VШ Международный съезд славистов. – М., 1978. – С. 302-323.

240. Чистов, К.В. Выражение этнической культуры в фольклоре и место фольклора в этнической культуре / К.В. Чистов // Методологические проблемы исследования этнических культур: материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – С. 66-69.

241. Чурсин, Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана / Г.Ф. Чурсин // Известия Кавказского историко-археологического института. – Тифлис, 1927. – Т. 5. – С. 43-60.

242. Шихсаидов, А.Р. Распространение ислама в Южном Дагестане в X – XV веках / А.Р. Шихсаидов // Ученые записки Дагфилиала АН СССР. – Махачкала, 1959. – Т. V. С. 31-38.

Диссертации и авторефераты

243. Абдуллаева, Э.А. Традиционная агульская народная поэзия. специфика, типология, поэтика: дис. …канд. филол. наук: 10.01.09 / Абдулаева Эльмира Азизовна. – Махачкала, 2006. – 159 с.

244. Басангова, Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.01.09 / Басангова Тамара Горяевна. – Махачкала, 2009. – 51 с.

245. Кляус, В.Л. Сюжетика заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири: в сравнительном межславянском и славяно-сибирском освещении: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.01.09 / Кляус Владимир Леонидович. – М., 2001. – 40 с.

246. Магомедова, М.А. Календарные обряды даргинцев: автореф. дис. … канд. филол наук: 07.00.07 / Магомедова Манаба Абдуллаевна. – Махачкала, 1987. – 22 с.

247. Мугадова, М.В. Традиционный песенный фольклор народов Дагестана в самодеятельном художественном творчестве: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Мугадова Мариян Велихановна. – Махачкала, 2002. – 22 с.

248. Мудунова, Г.А. Обрядовая поэзия лакцев: дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Мудунова Гидаят Абакаровна. – Махачкала, 1999. –190 с.

249. Самоделова, Е.А. Образы и мотивы русской свадебной поэзии: поэтическая семантика и этнографический контекст (на материале Рязанской области): автореф. дис. ...канд. филол. наук: 10.01.09 / Самоделова Елена Александровна. – М.: ИМЛИ РАН, 1992. – 25 с.

250. Сулейманова, К.Г. Общее и локально-особенное в обрядовой поэзии аварцев: дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Сулейманова Кавсарат Гасановна. – Махачкала, 2002. – 180 с.

251. Хакунова, Э.Х. Адыгский свадебный фольклор: текст и контекст. автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Хакунова Эльза Хамедовна. – Майкоп, 2008. – 23 с.

252. Табагуа, С.А. Абхазские традиционные обряды и обрядовая поэзия. автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Табагуа Светлана Андреевна. – М., 2000. – 27 с.

253. Юша, Ж.М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика: автореф. дис. … канд. филол. наук: 10.01.09 / Юша ЖаннаМонгеевна. – Новосибирск, 2005. – 21 с.

Собрания текстов

254. Антология дагестанской поэзии: в 4 т. / сост. К.И. Абуков, А.М. Вагидов, С.М. Хайбуллаев. – Махачкала: Дагкнигоиздат. – 1980. – Т. 1. – 366 с.; Т. 2. – 1981. – 366 с.; Т. 3. – 1982. – 350 с.; Т. 4. – 1983.– 368 с.

255. Лезгинские народные песни / сост. А.М. Ганиева. – Махачкала, 1970. – 133 с.

256. Лезгинские народные песни / сост. А.М. Ганиева. – Махачкала, 1971. – 230 с.

257. Магомедсалихов, Х.Г. Благопожелания и проклятия аварцев. Тексты, переводы, комментарии / Х.Г. Магомедсалихов. – Махачкала: Деловой мир, 2007. – 101 с.

258. Песенное творчество агулов: сборник / сост. Ш.А. Мазанаев, З.М. Базиева. – Махачкала: Издательство ДГУ, 2011. – 99 с.

259. Майсак, Т.А. Агульские тексты 1900-1960-х годов / Т.А. Майсак. – М.: Academia, 2014. – 496 с.

260. Песни народов Дагестана / вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Н.В. Капиевой. – Л., 1970. – 582 с.

261. Поэзия Дагестана. Антология / сост. М.-Р. Расулов. – Махачкала, 1971. – 380 с.

262. Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные / изданы при содействии О-ва любителей российской словесности. – М.: Современные известия, 1872. – 327 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.booksite.ru/fulltext/barsov/index.htm

263. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлисъ, 1899. – Вып. 26, Отдел 2.

264. Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлисъ, 1868-1875. – Вып. I-VIII.

265. Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. Т. 1: Сказки о животных. Дополнительные сведения / под ред. Г.Г. Гамзатова. – М.: Наука, 2011. – 378 с.

266. Табасаранский фольклор / сост. М.М. Курбанов, А.Г. Адилов. – Махачкала: Дагучпедгиз, 2000. – 139 с.

267. Тарланов, З.К. 100 агульских пословиц с переводами на русский язык и толкованиями / З.К. Тарланов. – Петразаводск, 2000. – 56 с.

268. Тарланов, З.К. Агульские песни и пословицы / З.К. Тарланов. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2003. – 132 с.

Литература на языках народов Дагестана

269. Алибеков, Б.О. Даргинский народный плач / Б.О. Алибеков. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2005. – 80 с. (на даргинском языке).

270. Алибеков, Б.О. Даргинское устное народное творчество / Б.О. Алибеков. – Махачкала, ИПЦ ДГУ, 2005. – 424 с. (на даргинском языке).

271. Алиханова, А.А. Даргинская народная песня / А.А. Алиханова // Дружба. – 1968. – № 4. – С. 33-53. (на даргинском языке).

272. Магомедов, З.А. Обрядовые песни даргинцев: статья / З.А. Магомедов // Дружба. – 1968. – № 3. – С. 73-75. (На даргинском языке).

Архивные источники и записи

273. Личный архив З.М. Базиевой. Информанты: Гаджиева Фатима, 66 лет, Амаев Магомеджалил, 70 лет, Баджаева Таибат 59 лет, Гасанова Салминат 62 года, с. Тпиг, 1993 год. Манафова Хейрудина 54 года, Билалова Чупалава 84 года, 2000 г., с. Рича.

274. Личный архив Ш.А. Мазанаева. Информанты: Мазанаева Гюльжахан, Мазанаева Нуржахан и Шабанов Мазанай. 1967 год, в селении Буршаг.

275. Личный архив Амаевой Наиры. Информанты: Гаджиева Фатима 66 лет, Амаев Магомеджалил 70 лет, Баджаев Семед 64 года, Гасанова Тавриз 59 лет, Баджаева Ифриз 61 год, с. Тпиг, 2003 год.

276. Полевые материалы по фольклорной практике. Архив НИИ филологии ДГУ. Рукописный фонд Института языка, литературы и искусства ИЯЛИ ДНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1.

277. Рукописный фонд Студенческой фольклорной лаборатории Даггоспедуниверситета СФЛ ДГПУ. Агульский фольклор АФ – 900-924.

Условные сокращения

ИЯЛИ ДНЦ РАН – Институт языка, литературы и искусства им. Гамзата Цадасы Дагестанского Научного Центра Российской Академии Наук

ДГУ – Дагестанский государственный университет

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

Учен. зап. ИИЯЛ – Ученые записки. Институт истории, языка и литературы

СЭ – Советская этнография

СФЛ ДГПУ – Студенческая фольклорная лаборатория Дагестанского государственного педагогического университета

ПРИЛОЖЕНИЕ

Обрядовые песни

№1. *Хал ацІу кьур хьурай,*

Хазинхулар ацІурай бурунзи,

Салар ацІурай малари,

Мугар ацІурай пеІэри,

АцІун кьурар хьурай хулагъил,

АцІун куппар хьурай хулагъил!

ИрцІанттис кІиркІ хурай!

ДаирцІанттис руш хьурай!

Фера хъудай амарта чин!

Дома наполнятся зерном,

Полные будут закрома,

В хлевах будет много скотины,

Пусть будет всего полно,

Будет много дров в сарае,

Соберем много урожая на зиму!

Кто много работал, у того сын родится!

Кто отлынивал, у того родится дочь!

Мы не вернемся с пустыми руками!

Информант: Ф. Гаджиева (1953 г.р.). Дата записи: 13.04.2001 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№2. *Бисмиллагьи рахІмани рахІим!*

Ппара сумар хьурай,

IуьтIанас хьурай,

Хал ацІу кьур хьурай,

Девлетар хьурай!

С именем Бога Милостивого и Милосердного!

Пусть будет много урожая,

Чтоб обильная еда была на столах,

Пусть дома наполнятся зерном,

Пусть будет много добра!

***№3.** Я, Аллагь!*

Джиларис угъал.

Сал ацIу малар.

Маларис сагъвел.

Яккарис ширин тIем,

Тумарис ацIу кIилар,

Хулас баракат!

Ягъ на Iуьш минате.

Вас аркьая дуьгIабур.

Руккасе вас ттур йирхIун малра.

Я, Аллагь!

О, Всевышний!

Земле нужна вода.

Полный сарай скотины дай.

Скотина, чтоб здоровая была.

У мяса, чтоб хороший вкус был,

Колосья, полные зерна в поле,

Чтоб в доме был покой и благополучие!

Днем и ночью мы у тебя просим.

День и ночь провожу в молитвах.

Тебе завещанного быка принесу в жертву.

О Всевышний!

Тексты № 2-3 – *Информант*: С. Баджаев (1955 г.р.) Дата записи: 11.06.2001 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№4. *Ла иллагьа иллал-лагь,*

ЧIирарис угъал кканде,

Тахарис кьур кканде,

Че шиникvarис гIур кканде.

Ла иллагьа илла-лагь (с араб. яз. «нет бога, кроме Аллаха),

Лугам нужна влага,

Горцам зерно нужно,

Детям нашим мука нужна!

№5. *Бисмилагьи рахIмани рахIим*

АцIун баракат хьурай,

БатIар ягь хьурай,

Джанди сагьвел хьурай,

ДжIуре исасра,

Аллагьди кумак акьурай!

С именем бога милостивого, милосердного.

Да будет много урожая,

Пусть будет плодотворный день,

Да будет здоровье на долгие годы,

Чтобы и в следующем году жать,

Пусть поможет Всевышний!

Тексты № 4-5 – *Инф*ормант: Ч. Билалов (1935 г.р.) Дата записи: 29.07.2010 г. Место записи: с. Рича, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№6. *Рукьурай йиркIв, улар рукIувусади,*

Рукьурай гъилар, йиркIв рукIувусади,

Гъилар рукьагунас, завал хьурай сумар,

Алдику ягъ хьурай!

Сагъвел хьурай!

Джуре исара,

Аллагьди кумак акьурай!

Пусть дойдет душа туда, куда доходят глаза,

Чтоб дошли руки туда, куда дойдет и душа,

Пусть легкой будет работа, пусть урожай соберется,

Да будет ясный день!

Пусть будет здоровье в теле!

Чтобы дожить до следующего года,

Пусть поможет Всевышний!

Информант: М. Амаев (1949 г.р.) Дата записи: 26.06.2007 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№7. *Шатти завал хьурай*

Завал хьу кьур.

ЦIакIинарис Iэлеф хьурай

Идже курарис хьурай.

АцIун баракат сасра исасра!

Баракат ис хьурай!

Гашар дахьурай!

Ппара угъална, рагъ дахьурай!

Чтоб радостно собрался урожай

Пусть будет зерно предназначено.

Съеденным быть на свадьбе, на хорошие дела.

Чтоб собрать богатый урожай

И в будущем году!

Пусть будет удачный год!

Пусть не будет засухи и голода!

Чтоб было согласие у солнца и дождя!

Информант: С. Амаева (1923 г.р.) Дата записи: 26.06.2007 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№8.*Зе итталар цайис хьурай,*

Зе джандис сагвелар,

Сагъвел хьурай!

Гьава ца хьурай,

Ибгьа ягъар хьурай,

Іайвелар дахурай,

Иджвелар хьурай!

Чтоб огонь забрал все болезни,

Здоровье будет в моем теле,

Пусть будет здоровье крепким!

Пламя огня пусть усилится,

Теплыми пусть будут дни,

Беда уйдёт подальше навсегда,

Да будет нам благодать!

№9. *Адине хьехъди хьид,*

Шадхьуне хьин хьидис,

ИцІуне ибхьер, меркквар,

Адине ппара хьеттар.

Адахъуне ацІун тукар,

Алттине ппара джакъвар, луфар,

Фи идже вахтт э – хьид!

Весна пришла в наши дома,

Мы отмечаем праздник весны,

Нет больше снега и льда,

У нас достаточно воды.

Расцвели кругом у нас кусты,

Птицы прилетели в наши края,

Какое чудное время – весна!

Тексты № 8-9 – *Информант*: Т. Баджаева (1960 г.р.) Дата записи: 13.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№10. *Вере исара чалди шаб*
Ппара хIуппар фай!
Сайикес – йицIуд вей,
ЙицIуйикес – верш вей!
Шаттии йиркIвар фай
Джанди сагъвел хьурай!
И в будущем году возвращайтесь
С множеством овец!
От одной – родится двадцать,
От двадцати – будет сто!
Со спокойными сердцами
Да будет здоровье в теле!

№11. *Вере исара,*
Ппара нисар хьурай,
Ппара яккар хьурай!
Чтоб и в будущем году,
Много будет приплода,
Чтоб много всего было у нас!

№12. *Хьидана вас рагь йиси,*
ЦIайе иса ппара мяхIсул ицIаси,
Ве хулаъ баракат хьурай!
Амин!
Весна всем нам дает солнце и тепло,
Будущий год хороший даст урожай,
Чтобы у нас дома было изобилие!

Аминь!

Тексты № 10-12 – *Информант*: Т. Рамазанова (1958 г.р.) Дата записи: 14.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№ 13. *Аттана час гуьзел гатфар,*
Авуна чна яран сувар.
Амач гила живер, муркар,
Чаз бул хьана селер, вац1ар.
Мулзин цуьквер гъере-гъере,
Чупарукар, жули лифер.
Ажеб гуьзел вахт я гатфар!
Пришла к нам прекрасная весна,
Отметили мы праздник весны.
Нет больше снега и льда,
Теперь у нас изобилие воды.
Кругом у нас цветы зацвели,
Будет много ласточек, голубей.
Какое чудесное время весны!

№14. *Я, Аллагь, хIа угъал угъурай!*
Я, Аллагь, зибзар кIирай!
Гъазе чIирар рукъуная,
Чин Iэгвал ухь, Аллагь!
Чин кIес амарта,
Че шиникквар Iэгвал ухь!
БицIи нахширар,
Угъурай, Аллагь, угъурай!
Пусть, Всевышний, пойдет обильный дождь!
Пусть, Всевышний, умрут муравьи!

Зеленые луга высохли без воды,

Аллах, побереги нас от бед!

Помилуй и защити нас,

Пожалей детей наших малых!

Слабых и немощных, как малые звери,

Пусть будет дождь, Всевышний!

№ 15. *Я, рагъ, чин Iэгвал ухь!*

Шиникквар, баб хъудай.

Завар гьик час угъалар.

Хуппурариди, рагъу угаттар.

Смилуйся над нами, солнце!

Дети остались сиротами.

Пошли нам дождь, небеса.

Равнины высыхают от жары.

№16. *Я, Аллагь, угъал угъурай!*

Iуьккерис хьед ккандяя,

Гъазе хуппурар рукъая,

Дагьарар рукъая,

Рукъуная майданарил Iуьккер,

Хуппурарис хьед ккандяя,

Iуьккер кегъучIас,

Я, Аллагь, угъал угъурай!

О Всевышний, пусть пойдет дождь!

Травы и луга хотят воды,

Зелёные поля высыхают.

Горные вершины высохли от жары,

Высохли луга и равнины,

Полям нужна влага,

Чтобы вырос урожай!

О Всевышний, пусть прольётся дождь!

Тексты № 13-16 – *Информант:* Д. Мусаева (1930 г.р.) Дата записи: 13.07.2002 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№17. *Эй, Марфаппаппай, хьед кканде,*

Х1уьринттарис угъал кканде!

Рагъар, вазар ахтт хьурай,

Дифар къирибур вартт хьурай!

Амин!

Эй, *Марфаппаппай*, вода нужна нам,

Сельчане дождя хотят!

Луна и солнце пусть опустятся,

Облака и тучи вверх поднимутся!

Аминь!

Информант: Г. Мазанаева (1921 г.р.) Дата записи: 24.06.1975 г. Место записи: с. Буршаг, Агульский район, Дагестан. Запись Ш.А. Мазанаева.

№ 18*.Чин адинаттаре вун гьас,*

Аттшаб чахъди!

Мы пришли за тобой,

Выходи к нам!

Дети отвечали им следующими словами:

Атасттава чин ме,

ИрцIандава чин чвас.

Мы его не отпустим,

Не отдадим мы вам никого.

Но мальчики настаивали:

Дайихаб чун,

Гуджиникестти гъасе.

Если не отдадите,

Мы силой заберем.

№19. *Рагь адирай!*

Угъалар хъаттархьурай,

Къирибур алдикурай,

ИбгIа ягъ хьурай!

Час рагъ ккандяя,

Iуьши – угъал, ягъуйи – рагъ,

Я, Аллагь, акъе гьагиштти!

Пусть выйдет солнце!

Да прекратятся дожди,

Тучи пусть уйдут,

Да будет солнечный день!

Все мы хотим солнца,

Ночью – дождь, днём – солнце,

Сделай так, Всевышний!

Тексты № 18-19 – *Информант*: З. Габибулаева (1940 г.р.) Дата записи: 03.08.2004 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№20.*Гъузуная чин рагъухъ,*

Угъалин кIиркI фаях,

Рагъун руш час тин!

Рагъ гIайчIурай!

Чин вас миннат аркьая,

ЦIаде ягъ хьурай!

Инсанарис баракат хьурай!

Мы хотим солнца,

Сына дождя забери,

Солнца дочь нам нужна!

Пусть выйдет солнце!

Мы просим тебя,

Пусть будет солнечный день!

Нужен нам богатый урожай!

№21. *Вазар гӀадар вартт хьурай,*

Дифар къирибур ахтт хьурай,

Инсанарис рагъ хьурай,

Белкьунцис шуй ккандяя,

ШагӀбанас хьир ккандяя.

Ла-ила-гьа-ила-лагь!

Солнце и луна пусть поднимутся,

Тучи, облака опустятся.

Все мы хотим солнца,

Белкьунцай хочет мужа,

Шабан – жену.

Аминь!

Тексты № 20-21 – *Информант*: Х. Манафов (1965 г.р.) Дата записи: 17.08.2009 г. Место записи: с. Рича, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№22. *Кулагъар адахъас, абаб кканде*,

БерхӀем аликӀас, адад кканде,

Къирибур хъитӀанас чӀил кканде,

Ӏуьши угъал кканде,

Ягъуй рагъ кканде,

Будай, вун че будай,

Вун че шадвел э, гӀашкъ алеф!

Рагъ дагьарарис kканде,

ИбгIавел тукарис кканде!

Бусы нужно повесить тете,

Жакет нужно накинуть на дядю.

Тучи нужно веревкой завязать,

Ночью пусть будет дождь,

Днем хотим мы солнце!

Услышь нас, куколка

Ты наша, радость ненаглядная!

Солнце высотам нужно,

Тепло цветам необходимо!

Информант: Ф. Гаджиева (1953 г.р.) Дата записи: 09.08.2010 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№ 23. *Я, Аллагь, угъал угъурай*!

Гъазе IуькIерис хьед ккандяя,

Гъазе чIирар рукъая,

Дагьарар рукъая,

Рукъая IуькIер чIирариъ.

О Аллах, пусть прольётся дождь!

Зелёные травы гибнут без воды,

Зелёные луга высыхают,

Склоны гор высыхают от жары,

Сгорает зелень на равнинах.

№24. *Ппара сумар хьурай,*

IутIанас хьурай.

Хал ацIу кьур хьурай,

Девлетар хьурай.

Пусть будет много урожая,

Пусть будет еда на столах.
Дома будут полны зерна,
Пусть будет много достатка.

Тексты № 23-№24 – *Информант*: Ф. Махмудова (1923 г.р.) Дата записи: 11.06.2008 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

Свадебные песни

№ 25. *Завари айе кIаре къири,*
Угучин рахми ккнди.
Джанаттин хIуьрипери,
Гъургъучин джуваб ккнди.
Тучи черные на небе,
Дождь, дай солнцу выйти.
Гурия райских садов,
Дай нам скорее свой ответ.

№26. *Кканеф ккнеттис йичин,*
Чвес джанатти мукь хьурай,
Девлетаригьас руш йичин,
Аметтар пуч хьурай.
Если отдаете дочь за любимого,
Вы, родители в раю окажетесь,
Если отдаете за богатства,
Пусть единственный источник иссякнет.

№ 27. *Зе йиркIв але дадан хал,*
Фиштти атун зун вереф?
Якьудар хулан цалар,
Фиштти хъахъуна гъареф?

Мой родной, родительский дом,
Как смогу я покинуть его?
Не забрать мне на моих плечах,
Как оставлю я все, что дорого мне?

№ 28. *Я сусар, сусан бабар,*
Чвас ккане дакканф фийе?
Суса хъае джигьилар,
Чве мурад, метлеб фие?
Невеста, «матери» невесты,
Что желаете, что хотите?
Молодые, сопровождающие невесту,
Какие у вас будут пожелания?

№29. *ЦIакIинар аркъаттарис,*
ЦIакIин нубарак хьурай,
Дакьуна аметтарис,
Идже сеIэтар хьурай!
Хозяева, кто свадьбу играет,
Мы вас поздравляем,
Всем остальным, кто не сыграл,
Добрый час мы желаем!

№ 30. *Верехаб ягъур хьурай,*
Алайшивус багъ хьурай.
Алайши багъарикес
ЙиркIвурас мурад хьурай.
Если идёшь, то в добрый путь,
Где остановишься, пусть будет сад.
И этот сад пусть будет

Твоей сердечной мечтой.

№31. *Чауш, мубарак хьурай*
Навруз бег на сус,
ЦIакIинарин гIулар,
Джигьиларгьер багварихъас!
Суфрабрил гунивар,
Къабариъ яккар,
Хуппуриъ кIетIар,
Дагьарариъ хIуппар,
ХIури джигьиларин джилар,
Iабариас бицIиттарин джилар,
Джигьиларин цIакIинар хьурай гьемишан!
Тамада поздравляю
Жениха и невесту,
Гостей на свадьбе,
Всех родственников!
На скатерти – еда,
Подносы, наполненные мясом,
На полях колосья, полные зерна
В горах – отары овец,
В ауле раздаются звонкие песни,
Из колыбели – детские голоса,
Пусть будут только свадьбы!
Тексты № 25 -31 – *Информант*: Т. Гасанова (1960 г.р.) Дата записи: 28.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.А. Магомедовой.

№ 32. *Фи Iайвел акьуна уйи зун вас, баб?*
Вал йиркIв алиян давуйив?

Чве ттур адихьуна уйив?

Зе Іуьмур пуч акьас.

Что плохого я сделала, мама?

Не слушала ли я вас?

Или наш дом осквернила?

Что решили погубить меня.

№33. *Руш, вун гъас адиная,*

Ли-ла-ли-ла-ли,

Ве хъучмабур пушмалдяя,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Іэш, чве хъучма гъас адиная,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Вун чве йиркІв чирхъвас аркьая,

Ли-ла-ли-ла-ли.

Невеста, пришли тебя забирать,

Ли-ла-ли-ла-ли [не переводится]

Подруги сегодня опечалены,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Грустите, за вашей подругой явились,

Ли-ла-ли-ла-ли,

Наше сердце разрывается от тоски,

Ли-ла-ли-ла-ли.

№34. *Зе дадан батІар тухум,*

Уп зас: «Вас ягъур хьурай!»

Къуншибрин шибер за хъаттар,

Уп зас: «Бахтт хьурай!»

Вея зун муг акъас,

Чинарин кІураник,

Вай гьарай, гьарай, гьарирай.

Почетные родственники отца,

Пожелайте мне: «Доброго пути»!

Соседские девушки-подружки,

Пожелайте: «Будь счастлива»!

Буду плести родовое гнездо

На чужом дереве.

Гьарай, гьарай, гьарирай!

Тексты № 32 -34 – *Информант*: Т. Гасанова (1960 г.р.) Дата записи: 30.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.А. Магомедовой.

№35. *Ях вун чи, вас бахтт хьурай,*

ЦIе хулаъ вун шад хьурай.

Чина атун вея вун,

Ушувус вас эркьва мукь хьурай.

Уходишь ты, сестра, от нас,

Чтоб в новом доме была счастлива.

Оставив нас, уходишь ты,

Чтоб новый дом стал для тебя родным.

№ 36. *Дадар, бабар, агъая вун,*

Хъайе са чу, агъая вун.

Шувас вея зун, агъая вун,

Чин атуна, вея вун.

Будешь говорить «отец» и «мать»,

«Брат мой», – говоришь ты.

Выхожу замуж, говоришь,

Покидаешь наш дом ты.

№ 37. *Я сусар, сусан бабар,*

Чвас ккане дакканф фие?

Суса хъае джигьилар,

Чве мурад, матлаб фие?

Мамы невесты и невеста,

Чего желаете, не желаете?

Девушки, со стороны невесты,

Какие у вас пожелания?

Пели они и величальные песни невесте:

№ 38. *Варттиас ахтт адавеф,*

Рагъ э гьан, нур э гьан?

Гьал че хулади ачавея,

Тук э гьан, цIантук э гьан.

С горных вершин спускаешься,

Свет ли это, солнце ли это?

Сегодня в наш дом зайдет

Что за прекрасный цветок.

№ 39. *Бабан хал ате, шуван хулахъди алдарк*.

Хаб алдмарк шуван хулалас.

Тин джуреттис ве гъиларилди.

Элхъен сурат акье шуван хизанарис.

Хаб алдарк дадан хулалас.

Отвернись от дома родителей.

Не отворачивайся от мужа дома.

Отдавай все своими руками.

С улыбкой на лице встречай мужа родню.

Отвернись от родительского дома.

№ 40. *Ме хал гьал вефе,*

Зе кIиркIра вефе,

Вун хулана,

Чара хизане.

Лампайин нур суман,

Хулас Iакв хьурай.

Час гуни аркьай,

Хулан цIа кеттдушурай!

Ты в нашем доме теперь,

Сын мой привел тебя к нам,

Ты этого дома хозяйка,

Ты наша надежда.

Как яркий свет лампы,

Освещай наш дом (ходи по дому).

В очаге готовь еду.

Пусть не потухнет домашний очаг!

Тексты №35 -40 – *Информант*: И. Баджаева (1958 г.р.) Дата записи: 22.08.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.А. Магомедовой.

Колыбельные песни

№ 41. *НецIвар вей валди, мукьамар акьас,*

Жакьвар алттиная мукьмар йис.

Шавгьар адиная гарграр зурзас,

Лепебур адиная ве Iаб дакьас

Лай-лай, Шабан, лай-лай, гIаьзиз!

Родники тебе напевают,

В небе птицы поют для тебя,

Ветер песенку завывает,

Мы пришли твою люльку качать,

Баюшки-баю, Шабан, баюшки-баю, родной!

№ 42 *Ислягь джилин бахттлу инсан!*

Хьурай вун, джан зе инсан!

Ширин йемиш, гIашкъунис

ХIа ухь, джан!

Будь здоровым и счастливым человеком!

Вырасти везучим, мой родной!

Чтоб сладким плодом наслаждаться,

Расти, родимый!

№ 43 *Бисмилагьи рахIмани рахIим*!

Iабалан IатIул иджеф хьурай!

Идже ахун алчадирай баджгIанил!

БатIарди гъархь, шаттан!

IатIули ухIасе вун!

Дадана-баба хIа акьасе вун!

Ирхе Iуьмурдинф хьасе!

Бахт кеф!

С именем Всевышнего!

Сны в колыбели, пусть будут добрые!

Будет крепкий и добрый сон!

Хорошо спать да быстро расти!

Сны в колыбели да сохранят тебя!

Родители да вырастят тебя!

Долгих лет жизни тебе!

Счастливым вырастешь ты!

Тексты № 41-43 – *Информант:* П. Магомедова (1935 г.р.) Дата записи: 31.06.2012 г. Место записи: с. Буркихан, Агульский район, Дагестан. Запись Д.Ф. Керимовой.

№44 *Адархъа тук суман,*

Гъархь зе йиркIв алеф,

Гъархь сакинди!

Лай-лай, лай-лай, лай-лай,

КIуранин Iабала,

БицIи тIубар гьаеф,

Вун шатти хIа хьурай!

Словно раскрывающийся цветок,

Спи, мой родной,

Добрых и сладких тебе снов!

Лай-ли-лай, лай-ли-лай, лай-ли-лай,

В деревянной колыбели,

С короткими пальчиками,

Чтобы ты радостно вырос!

Информант: Ф. Гаджиева (1953 г.р.) Дата записи: 12.08.2011 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М.Базиевой.

Причитания

№ 45. *Верегуна джилар зурзай,*

ХIайвандил алгъучIугуна,

ХIайван зурзай,

Лек ишигуна, сал зурзайи,

Унахъугуна малар ккедишайи

Когда ходил, земля дрожала,

Когда взбирался на коня,

Под тобой он дрожал,

Наступал, все в округе дрожало,

А когда говорил,

Все живое вздрагивало.

№ 46. *Джан бабан, гIазиз кIиркI!*

Фас хефе гьан зун вун?

ТегIди дюньяйилас ушуф,

Фас хефегьан бабас?

Некъдин гIазабар агвас ккееф.

Байат хьурай варха ватан

Ккане кIиркI кIес акъуф.

Джан бабан, гIазиз кIиркI!

Мой родной, несчастный сын!

Зачем только я родила тебя?

Рано из мира ушедший,

Зачем родился у матери?

Если было суждено умереть.

Пусть будут прокляты края чужие,

Убившие моего любимого сына.

Мой родной, несчастный сын!

№47. *Джан зе гIаьзиз баб!*

Некк йин зун хIа кьу баб,

Че хулан Iаькв и вун баб,

Че баракат и вун баб,

Фидегьан Iайи цIуруни баб!

Вун фидехьан рукъуни!

Атас гIаьдат адава,

Вере рекъ Вун джанаттин багъди хьурай!

Джан, гIаьзиз баб!

Милая моя мама!

Молоком меня вскормившая мама,

Ты была в нашем очаге светом,

Ты была благополучием нашего дома,

Как ты похудела!

Как ты исхудала!

Дома оставить тебя мы не можем,

Провожаем тебя в последний путь!

Пусть попадешь ты в райский сад!

Милая, родная мама!

Тексты № 45-47 – *Информант*: Х. Яхьяева (1932 г.р.) Дата записи: 17.08.2012 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М.Базиевой.

№48. *Джан зе чу!*

БагъдигIас агъучIуф,

Ушуне некьвариди.

Рагьуас айчIун,

Сариндиккди ушуне вун.

Родной мой брат!

Ты вырос в саду,

Покинул этот мир.

Оставив солнечный свет,

Ушел ты в вечный мрак.

№ 49. *ГIуьфцIурна Iьу ягъ хьугуна*

Ве джан ккеттахъасе.

ГIуьфцIурна Iьу ягъ хьугуна

Хулади ве руьхI адисе.

Джан ччиччин!

На пятьдесят второй день

Будет твое тело гнить

После пятьдесят второго дня

Переселится твоя душа в наш дом.

Родной ты наш!

№ 50. *Заварикес ляхIеф хьуне,*

Джиликес ахун хьуне,

КIилихъ ттаргъун хьуне,

Гъилив рес файи,

Бадраги рукъу гуни,

Гьинди хьучархьайчин хьеттин угъла,

Гиса вун гъурзанди, хьед ухас,

Шалвавел ккертайи.

Небо стало для тебя одеялом,

Земля превратилась в постель,

Возле головы надгробная плита,

В руке нес ты посох,

В пастушьей сумке лежал черствый хлеб.

Где встречал ты источник воды,

Там останавливался напиться воды

Передохнуть, чтоб дальше пойти.

Тексты №48-50 – *Информант*: А. Билалов (1970 г.р.) Дата записи: 11.09.2013 г. Место записи: с. Рича, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой

№ 51. *Бабахъая мехIел*!

Некьвариъ фиштти учIасе?

Дада хъуйе ккел,

Джагвар яккар утIасе.

Мамина отрада!

Как мне тебя хоронить?

Ты был опорой отцу,

Уходишь молодым навечно.

№ 52. *Хеттил гъаре гвар,*

Вун гъадаркун аргIуне.

КIили кее гъадахъай,

Вун дадахъун ккерхьуне.

Кувшин, несомый за водой

Разбился, перевернувшись.

Булавка на голове,

Упала, не открывшись.

Тексты №51-52 – *Информант*: Х. Манафов (1965 г.р.) Дата записи: 21.06.2015 г. Место записи: поселок Тюбе, Кумторкалинский район, Дагестан. Запись З.М.Базиевой

№ 53. *Джигьилди аме джагвар джан.*

Некьварис хуфттавуй,

КIуранике бегIли суман,

Вун дуьньяйил хьефттавуй.

Молодое сильное (белое) тело.

Не для могилы родился,

Как плоды черешни на дереве,

Ты не для этого явился на свет.

№ 54. *Кваниш на тубул илгуне,*

Ккане руш илгуне,

ЦIе кунар куранас хъучархьундава,

Некьварин наврузбег, бабан кIиркI,

ДакIирай сайинра кIаре хутар суман,

Джигьилар бабарин

ЦIагъун ккерхьуна, адахъуне гъвад,

Гъван ккерхьуне, арчIуне цал,

Хулан шифер ахъуне,

Бабас хIезур акьу кафанари,

УчIуне бабан джигьил кIиркI.

Браслет и кольцо на руке остались,

Любимую покинул навсегда,

Свадебный наряд запачкать не успел,

Женихом лег в могилу сын матери.

Пусть не умирают, подобно плодам,

Молодые сыновья матерей,

Бревно упадет – потолок рухнет,

Кирпич выпадет – стена рухнет,

Крыша дома рухнула,

В саване, приготовленном для матери,

В могилу ушел молодой сын.

Тексты №53-54 – *Информант*: Г. Рамазанова (1925 г.р.) Дата записи: 21.05.1995 г. Место записи: с. Хутхул, Агульский район, Дагестан. Запись С.Р. Магомедовой

№55. *ГIезаби ккиху кIиркI бабан,*

Некьвдин гIезаб дагурай.

Кканевелди йиркIв дугуф,

Джилари дутIурай.

Сколько горя вытерпел, сын,

На том свете пусть будет легко,

Не успев ни разу полюбить,

Пусть не рождаются и не уходят.

№ 56. *Адине вун шатти гIуьбехъмихъди,*

Багамис ве хал арчIуне,

Ягъакес Iуьш хьуне,

Улар иэрилди Iэшая,

Джигьил сус хулади ачадарукьун,

Хулал ун гъайшине.

Пришла ты радостная вечером,

К рассвету твой дом обрушился,

День превратился в ночь,

Глаза плачут кровавыми слезами,

Молодая невеста не перешагнула порог,

В доме поднялся громкий вой.

Тексты №55-56 – *Информант*: Х. Ибрагимова (1935 г.р.) Дата записи: 07.08.2011 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись М.М.Абдулаевой

Благопожелания

№ 57. *Аллагьдис шукур!*

Кам дахьурай хье усттулилас гуни,

Гашар дагурай,

Малар салаас кам дахьурай,

Баракат ис хьурай,

Къуншин девлетти ул икIа ягъ дахьурай.

Амин!

Хвала Всевышнему!

Пусть на столе всегда будет хлеб,

Чтоб не знали голода,

Пусть никто не знает нужду,

Путь будет в полях урожай,

Благоприятные пусть будут дни,

Соседи наши пусть живут в достатке.

Аминь!

№ 58. *Кар аркьаттарис, кьуват хьурай!*

Чтобы у работающего сила была!

№59. *Джархар ппара хьурай*!

Чтоб колосья были полны зерна!

№60. *Хулаас баракат кам дахьурай*!

Чтобы дома всегда было изобилие!

№ 61. *Вун аркьа курар джалла кIили ушурай!*

Вся работа твоя чтоб пользу приносила!

№ 62. *НуьхIуьбат дагулурай!*

Чтоб всегда в доме царило спокойствие!

№ 63. *Хулан хизан гашила идилгурай!*

Чтоб никто в доме голодный не был!

№ 64. *Сайилас ерид алттирай!*

От одной пусть семеро будет!

№ 65. *Баракат ис хьурай!*

Пусть будет урожайный год!

№ 66. *Гашар дахьурай!*

Пусть не будет голода!

Тексты № 57-66 – *Информант*: П. Магомедова (1945 г.р.) Дата записи: 09.06.2010 г. Место записи: с. Буркихан, Агульский район, Дагестан. Запись К.М. Магомедова.

№ 67. *Кканеттар сад сайис кьисмат хьурай!*

Влюбленные пусть будут вместе!

№ 68. *Сад саййин гъавурди аттар хьурай!*

Чтобы взаимопонимание было!

№ 69. *Некьвариди весттегьен хъай илгурай!*

Чтоб до последнего дня вместе были!

№ 70. *Сад сайис духьурай!*

Чтоб вы друг другу подошли!

№ 71. *Кканегъелди алайшурай дуьяйилас!*

Чтоб в достатке *прожили жизнь, как хотели!*

Тексты № 67-71 – Информант: Н. Мазанаева (1924 г.р.) Дата записи: 19.07.1985г. Место записи: с. Буршаг, Агульский район, Дагестан. Запись Ш.А. Мазанаев.

№ 72. *Халла, Іуьмура мисаъ хьурай*!

Пусть будешь до конца дней здесь!

№ 73. *Идже се1этар хьурай*!

В добрый час!

№ 74. *Агъузур исанттар хьурай*!

Чтобы вместе тысячу лет жили!

№ 75. *Ишивусаъра мудам вереф хьурай*!

Где бы ни была и где есть, всегда удача!

№ 76. *КІил кІили вереттар хьурай!*

Чтоб с «головой» (обдуманно) прожили жизнь!

Тексты № 72-76 – *Информан*т: Ф. Гаджиева (1953 г.р.) Дата записи: 30.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№ 77. *Іэкьулна фикир хъаеф хьурай*!

Чтоб рос умным и разумным!

№ 78. *Шиниккварикес Іэквар агурай*!

Чтобы дети только радовали!

№ 79. *Ери шиникkдин баб хьурай*!

Пусть будешь мамой семерых детей!

№ 80. *Ирхе 1уьмур хъаф хьурай*!

Чтоб прожил долгую жизнь!

№ 81. *Іуьссе бабна дад ух1аф хьурай*!

Чтобы родителей заботой окружил!

№ 82. *Дадал на бабал йиркІв алиянф хьурай*!

Вырос чтоб послушным!

№ 83. *Ттураникк вун Іуьссе хьурай*!

Чтобы старость под этим именем наступила!

№ 84. *Iуьмурди бахтт аеф хьурай*!

Чтоб появился счастливым на свет!

№ 85. *Кьвакьварихъас валадар хъагъутIурай!*

Чтоб возле твоих колен дети стояли!

Тексты № 77-85 – *Информант*: С. Баджаев (1955 г.р.) Дата записи: 30.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

№ 86. *ЧIирхIе инсан рекъу алчадархIурай!*

Плохой человек пусть не встретится на пути!

№ 87. *Сагъди ушуна, сагъди адирай!*

В целости чтоб доехал и вернулся!

№ 88. *Вун веревусаас нур на Iэкв адирай*

С тобой вместе пусть свет и солнце появятся!

№ 89. *Вун дуьхьурай, вас дуьхьурай!*

И ты чтоб подошел, и тебе понравилось!

№ 90. *Вас рекъв дуьхьурай!*

Чтоб тебе дорога подошла!

№ 91. *РехIетин рекь хьурай!*

Легкая дорога чтоб была!

Тексты № 86-91 – *Информан*т: Т. Баджаева (1960 г.р.) Дата записи: 30.07.2009 г. Место записи: с. Тпиг, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

Соболезнования по поводу смерти близких и родных

№ 92. *Джаннат насиба акьурай!*

Пусть будет в раю усопший!

№ 93. *Аметтар сагъ акьурай!*

Пусть все родные живые будут здоровы!

№ 94. *Некьвдин гIезабар дагурай!*

Пусть не испытает могильных мучений!

№ 95. *Сакин акьунев?*

Проводила в мир иной усопшего?

№ 96. *Аллагьди сабур йирай!*

Пусть Всевышний одарит вас терпением!

№ 97. *Аллагьдикк Iасси дахьурай!*

Чтоб не гневался на Всевышнего!

№ 98. *Рухь сакин хьурай!*

Душа пусть будет в покое!

Тексты № 92-98 – *Информант:* З. Шахалбузова (1958 г.р.) Дата записи: 25.08.2013 г. Место записи: с. Буркихан, Агульский район, Дагестан. Запись З.А. Магомедовой.

№ 99. *Ахиратиъ муфеIэт кеф хьурай*!

На том свете пусть заступятся!

№ 100. *Аллагьди ухIурай*!

Пусть Бог бережет

№ 101. *Нех1суниккес Аллагьди ух1урай!*

Чтобы Всевышний оградил от всех бед!

№ 102. *Гунагьарин г1ефа акьурай!*

Пусть все грехи простятся!

№ 103. *Иманди аф хьурай*!

Чтобы с верой дружил!

№ 104. *Джаннат насиб акьура*!

Чтобы в раю оказался!

№ 105. *Акьуф садакьа хьурай, баракат хьурай*!

Угощенье пусть будет подаянием!

№ 106. *Аллагьди хъучахъатурай!*

За ту малость, что ты для меня сделал,

Пусть Всевышний семикратно вернет!

Тексты № 99-106 – *Информант:* У. Билалова (1941 г.р.) Дата записи: 17.07.2009 г. Место записи: с. Рича, Агульский район, Дагестан. Запись Х.Г. Гамзатова.

№ 107. *Ахуни адархьурай!*

Чтоб не был прикован болезнью!

№ 108. *Гъавурди ай учин лекарил алди!*

Чтоб в здравом уме и на ногах стоял!

№ 109. *Джагвар ч1арар, хъуьхъе силебар хьурай*!

Чтобы дожил до седых волос и желтых зубов!

№ 110. *Фацанас на аликIас сагъвел йирай!*

Чтобы одеваться и пользоваться мог!

№ 111. *Гъилар-лекар сагъ акьурай*!

Чтобы руки-ноги были целы!

№ 112. *Джандиъ сагъвелар хьурай*!

Пусть будет крепким организм!

№ 113. *Джандик гIуьзур кедархьурай!*

Чтоб плохой болезни не было!

№ 114. *Даккан курар алчадархьурай!*

Чтоб беды обходили стороной!

Тексты № 107-114 – *Информант:* А. Билалов (1970 г.р.) Дата записи: 11.08.2011 г. Место записи: с. Рича, Агульский район, Дагестан. Запись З.М. Базиевой.

НАРОДНЫЕ ПРИМЕТЫ АГУЛОВ *(ХАЛКЬДИН ИШАРАТАР)*

1. **Шиниккв иттар хьасттава, Iуьлдеккиндикк гуни кичикIухаб – Р**ебёнок не заболеет, если под подушку положить кусочек хлеба.
2. **Iаре Iаб даркьанфттава, бицIиф иттарверефе –** Нельзя раскачивать пустую колыбель, иначе ребёнок заболеет.
3. **Хулаъ, бицIи шиниккв авусаъ, гьемишанди Iэкв ахьун кканефе –** В комнате, где находится новорождённый, всегда должен гореть свет.

4. **Чаппар бицIи шиникквинттар, Iуьши раккагь артафттава**– Пелёнки ребёнка нельзя оставлять на ночь вне дома.
5. **Хьед, бицIи шиникквин Iуьччуф, Iуьши адайчафттава** – Воду, в которой искупали ребёнка, нельзя выливать после наступления темноты.
6. **Удигьай кIенакке силебар айчIугун бицIиф, ирхе Iуьмур хъаф верефе –** Если у ребёнка прорезались сначала зубки в нижней челюсти, то он будет жить долго.
7. **Шиникквди учин гъилин гIанухъ хъуландегун, фихьунара ве** – Если ребёнок рассматривает свои ладони, то жди несчастья.
8. **Шиникквди учин гъилин гъвадихъ хъуландегун, шадвелар ве** – Если ребёнок рассматривает тыльные стороны своих рук, последуют радостные события.
9. **БицIиттин Iуьмур джикъе дахьас, ирцIанфтта шиникквин Iабулас джуреттилди** – Чтобы жизнь ребёнка не была короткой, нельзя его передавать другому человеку через перекладину люльки.
10. **БицIиф а Iабухъас, лекар хъа багухъас хъаттверефе** – Люльку с ребёнком нужно обязательно обойти со стороны ног.
11. **Iаре Iаб дахъун артафттава – шайтIан учIафе** – Нельзя оставлять пустую люльку не прикрытой – бес ляжет.
12. **Хун кканде вахтт алттархьугуна, фуниаттис кIиркI рухафе** – Если у беременной женщины родовой период затягивается, то должен родиться мальчик.
13. **Фуни а хьир ппара гъархьагун, руш рухафе** (Если беременную женщину всё время тянет ко сну, то родится девочка).
14. **Хьира шиникквин рухагуна, сала а малар артафе** – Когда женщина рожает, надо выпускать из сарая скот.
15. **Зав кура вахттунихъди агу эмкIер, алларкьваттаре** – Сны, которые снятся на рассвете, обязательно сбываются.

16. **ЭмкIикес кьатI хьу кIур агугун – луькIефе** – Увидеть во сне упавшее дерево – к смерти.
17. **ГIэмчи акьугун рукьук кетафе, дахьичин иттарверефе** – Чихнув, нужно прикоснуться к металлу, иначе заболеешь.
18. **Хал джикагун хьиригилди инсанарин лекарик кетафттава, гебрин Iуьмур джикъе верефе –** Подметая пол, нельзя касаться веником ног людей, находящихся в доме, иначе сократится их жизнь.
19. **БицIиттарис хьиригилди атафтта – иджвелис дава** – Нельзя бить детей веником – это не к добру.
20. **Иттаф Iэгурахъ хъуланфтта, иттал алгъазиланфе** – Больной не должен смотреться в зеркало, иначе болезнь продлится.
21. **Инсанди сивар дархъагун, ге кIвал вефе гьанасчира** – Если человек зевает, то его кто-то вспоминает.
22. **Инсанди гIемчибур аркьагун, гис рукъалинф аркьафе гьаначира** – Если человек чихает, то его кто-то проклинает.
23. **ХIуьрджал ул ишагун – иджвелис, чахIппил – Iайвелис** – Если дёргается правый глаз – случится что-то приятное, если левый – наоборот.
24. **Гуни Iалефттава, кIиф идикIун** – Нельзя приступать к еде, пока не похоронен покойник.
25. **МучI фачадаркугун бурджуни пул ирцIанфттава** – Нельзя давать в долг после наступления темноты.
26. **АлдучIафттава гъархьуна инсандилас на ахъухьунаттилас** – Нельзя перешагивать через спящего или лежащего человека.
27. **Iуьши хуларин багулив бугьу рухугун, иджвелис дава** – Если ночью недалеко от дома закричит сова, то жди неприятностей.
28. **Гъуй ахъилангун, фушхьунара луькIе** – Если завоет собака, то кто-то умрёт.
29. **Суратин кьулар угагун, вас гьаначира чIалар агъай** – Если горят щёки, то кто-то тебя ругает.

30. **Гуни сурат багв ахтт акьун артафттава – гунагье** – Нельзя класть хлеб лицевой стороной вниз – грех.

31. **КIинаттис эмкIикес бурджуни пул йигун – иджвелис дава** – Если во сне умершему родственнику давать деньги – это к несчастью.

32. **Iайи Iуьш хьугун, хьеттил верефттава, хулади шайтIанар верефе** – Нельзя ходить по воду после наступления темноты, иначе в доме поселится нечистая сила.

33. **КьецIул лекари гIур тIиршанфттава – баракат гуланфе** – Нельзя месить тесто босиком – иссякнет добро.

34. **Къуншивас гъушуна къаб Iари ирцIанфттава, баракат гуланфе** – Взятую на время у соседа посуду нельзя возвращать назад пустой, иначе иссякнет достаток.

35. **Гуни чахIппил гъили гъуршанфттава – баракат гуланфе** – Не бери хлеб левой рукой – иссякнет достаток.

36. **ЭмкIикес малла агугун, ве йиркIвураъ аттар алларкьвафе** – Если увидеть во сне муллу, то задуманное исполнится.

37. **Угъал хъаттархьас, ханджал хIуьтте багв вартт акьун джили икIафе** – Чтобы прекратить дождь, надо воткнуть кинжал в землю остриём вверх.

38. **РагъухъандигI ппара ире ранг гIагун – баракат ис верефе, хъвуьхъвеф гIагун – ппара джарх а ис верефе** – Если в радуге превалирует красный цвет, жди богатого урожая, если превалирует жёлтый цвет – это к обильному урожаю ячменя.

39. **Гитан а хулаъ, ппара шиникквар верефе** – В доме где живёт кошка, будет много детей.

40. **ЦIе хулариди айчIвагун, удигьай Iэкв кикIуна лампа ачагъарефе** – Переселяясь в новый дом, в помещение, в первую очередь, надо внести зажжённую лампу.

41. **Рекъуь гьучархьу инсандивас хабар гъуршанфттава, найч вефе пун, иджвелин хабар агъафе** – Не спрашивай у встречного, куда он идёт, поинтересуйся с добром ли идёт.

42. **Сивар дархъа арайи сивил гап алдийигун, е ягълукъ, иттар хьуб мункине** – Если, зевая не прикрывать рот ладонью или платком, можно заболеть.

43. **Алдаркагун кьабахъди, гьемишан хIуьрджал багухъас алдарк, гисал малайикар алверефе** – Оборачиваясь назад, всегда смотри через правое плечо, так как на нем сидит добрый ангел.

44. **Гъил кичикIафттава кIампурикк, хулан хизанарис фихьунара верефе** – Нельзя подпереть подбородок рукой во избежание несчастья в семье.

45. **Ппара гагьди вазурахъ хъуланди йиркIвураъ фичира икIугун, ве йиркIвураъ аттар алларкьвафе** – Если долго смотреть на луну и загадать желание, то оно обязательно исполнится.

46. **КIиф аттгъарегун, хаб алдаркафттава, фушхьунара луькIефе** – Вынося покойника, нельзя оборачиваться назад, иначе последует смерть.

47. **Кьабулвере кIиркIас вун кканхьас, гин кIилигIас хьибу чIар гIатIун, чаппугI гIикIуна, мухурикк кичикIуна гъарефе** – Чтобы заворожить понравившегося парня, нужно раздобыть три волосинки с его головы и, завернув в тряпицу, носить на груди.

48. **Киркарик джагвар тIамтIамар хьугун – ацIун баракат верефе –** Цветение ногтей (появление на них белых точек) – сигнал приближающегося благополучия.

49. **Цулана илан кIиттис, Iайвелар верефе** – Тот, кто убьёт змею осенью, будет подвержен несчастью.

50. **Руькъ хьеттигI гIахъугун – баракат гуланфе** – Не бросай золу в воду – иссякает достаток.

51. **Зерфелиас хъуланфттава, багунф луькIефе** – Не смотри сквозь решето, иначе умрёт кто-то из близких людей.

52. **Сус аттгъарегуна хулаас, мертте хьед алчича (баракат хьас) –** Когда невесту выводят из родительского дома, вслед на прощание выливают чистую воду (чтобы все было благополучно.

53. **Завариъ ппара хъертар агуна, ибгIа ягъ верефе –** Если в небе стаи ворон, то будет ясная погода.

54. **ХIуппар ачикас давехаба мехьериди, хIа угъал угъасе** – Если невозможно загнать отары овец в кошары, они разбегаются, то будет проливной дождь.

55. **Зибзарин муг далгъас акьухаб, кIихаб зибз, уъал хъучадисе** – Разрушил муравейник или убил муравья – будет дождь.

56. **Навруз хIаягъас вун тIакьванди экьухаб, истти такьванди ахьасе** –Если на Навруз праздник ты грязный или в доме грязно, то весь год будешь ходить грязным.

57. **Кьвакьвари Iуракьахаб, диф гIа ягъ хьасе**. – Ломят суставы или ноют травмы – к непогоде.

58. **Ахиран ваз Iурданан микьилдинфдехаб, гIул кучеф хьасе** – Чем холоднее последний месяц зимы, тем лето будет жарким.

59. **Завари а къирибур гьавайи ахаба, ибгIа ягъ хьасе** – Если облака в небе высоко плывут, то будет солнечный день.

60. **ХIуьрджал ибурихъ ун хъахаб – иджелис, чахIппил ибурихъ – Iайвеларис** – В правом ухе звенит – к добру, в левом – к неприятностям.

61. **НецIун хьед ибгIа хьунахаб, угъал угъасе** – Если вода в речке стала теплой, будет дождь.

62. **ЦIабурин кум хьавайи агъавехаб, ибгIа ягъ хьасе** – Если дым костра поднимается высоко, то будет ясная погода.

63. **Іаре бадра фа хьир хьучархьухаб багамикес, кІилин ягъ чІирхьасе** – Если рано утром вы встретите женщину с пустым ведром, то будет неудачный день.

64. **Хулан багулив бугьуйи ун аркьахаб - иджвелисттава –** Если рядом с домом кричит сова – жди беду.

65. **Хулаас аттушуна, хаб адис алчархьухаб, Іэгурахъ хъуттурфан, рекь дуьхьуьф хьасттава –** Если при выходе из дома вам пришлось вернуться обратно, нужно посмотреться в зеркало, иначе будет неудачной дорога.

66. **Хевар ппара кегъучІугун, микІил Іурд верефе** – Если орехи уродились, то зима будет холодной.

67. **Хьед адайчигун рекъуь ве инсандин удигь – Іайвелис** – Если вылить на дорогу, по которой идет путник, воду из посуды – к беде.

68. **Некк алайзухаб гвараас – хъел аркьафе** – Если из глиняного кувшина вылилось молоко – к ссоре.

69. **ГІуьбехъми завариъ ире къирибур ахаб – рагъ верефе, багами ахаб – кулак** – Вечерние облака багрового цвета – к солнцу, если утренние – к ветру.

70. **Аттвере арайи гуьлегар фаттархьухаб – хъел аркьафе** – Если перед выходом выронил ключи – будет беда.

71. **Джакьвар хьебайи алттвехаб – угъал угъафе** – Если птички летят низко – будет дождь.

72. **Гвелегар усттулил алиянфттава – хъел аркьафе** – Нельзя класть ключи на стол – к ссоре.

73. **Хулан хизан рекьу учІугун, хал джикафттава – иджвелин хабарар верефттава** – Когда вышел из дома родной вам человек, нельзя подметать пол – к неприятным известиям.

74. **Іари кьаб ирцІанфттава – баракат гуланфе –** Посуду нельзя возвращать пустой – иссякнет достаток.

75. **Гъили усттулилас аладжикафттавва – зарар верефе** – Нельзя вытирать стол рукой – к убытку.

76. **Ппара гъибгъер агуна – микIил ис верефе –** Много рябины на деревьях – к морозной зиме.

77. **Iу инсанди са чIал пугуна, сад сайин чIарара фацун хабар гъуршанфе: «Мусе зе бахтт?» –** Если два человека сказали одно и тоже слово, нужно взять друг друга за волосы и спросить: «Когда моё счастье?».

78. **Ибрар угагуна – вал алурхIандяя, кIумпIар угагуна – вахъас гъургъая** – Уши горят – вас кто-то ругает, щёки горят – о вас кто-то говорит.

79. **Руша йамаг кьелан акьугуна – фушчира кканхьуная** – Если девушка пересолила еду – влюбилась.

80. **Раккаригъ рекъуьл аркьафттава – хъел аркьафе –** Не стоит прощаться на пороге – к ссоре.

81. **ЧахIппил гъил угагуна – ппара пулар верефе** – Если чешется левая ладонь – к деньгам.

82. **Рагъ учIугуна хулаас фера аттгъарефттава - касиб верефе** – Нельзя выносить мусор после заката солнца – приведет к бедности.

83. **Руша кантIулас Iэлефттава - шуй Iаф верефе** – Нельзя девушке есть с ножа – муж будет злой.

84. **ТIалат ягъа пул бурджуни ирцIанфттава – кIилин Iуьмур бурджаригI верефе** – Нельзя одалживать деньги во вторник – вся жизнь будет в долгах.

85. **Iэгв на хъунджика ягълукъ ирцIанфттава – хъел аркьафе Iэшафе** –Нельзя дарить зеркало или носовой платок – к расставанию и слезам.

86. **ГIуьбехъми пул бурджуни, хIисаб аркьафттава – зарар верефе** – Деньги вечером не занимают или считают – водиться не будут.

87. **Кьел адахъугун – хъел аркьафе** – Если рассыпать соль на пол – к ссоре.
88. **БицІи шиникквди хал джикагун - гІулар верефе** – Если ребенок подметает пол – к гостям.
89. **Уджу гунивар хІисаб аркьафттава, баракат гуланфе** – Нельзя считать испеченные хлебцы, иначе иссякнет добро.
90. **Гъиливас гуни фаттаргьухаб, гІулар адисе** – Если из рук выпадает кусок хлеба, жди гостей.
91. **КьецІулди гІур тІиршанфттава – хулан баракат гуланфе** – Нельзя месить тесто босиком - иссякнет достаток.
92. **Багамикестти Іатте инсан алчархьухаб, ягъ иджеф верефттава –** Если рано утром встретишься на улице с хромым, то день будет неудачный.
93. **ЭмкІикес силеб аттархьухаб - багунф луькІефе** – Увидеть во сне выпавший зуб – в семье будет покойник.

СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ

1. Амаева Салимат (1923 г.р.) жила в селении Тпиг, работала в колхозе, грамотой не владела; в годы Отечественной войны принимала участие в трудовом фронте; владела большим фольклорным материалом.
2. Амаев Магомеджалил (1949 г.р.) родом из Тпига, образование высшее, работал в школе и в различных государственных учереждениях, знает хорошо историю родного края, владеет большим фольклорным материалом.
3. Баджаев Семед (1955 г.р.) родом из Тпига, работал в разных государственных учреждениях, хорошо знает историю и традиции родного края.
4. Баджаева Таибат (1960 г.р.) родом из Тпига, работает в школе учителем русского языка и литературы; хорошо знает историю родного края, владеет большим материалом по традициям и обычаям.

5. Баджаева Ифриз (1958 г.р.) родом из Тпига, работает в школе учителем истории; хорошо знает историю родного края, сама не поет, но владеет большими песенными текстами, материалом по традициям и обычаям.
6. Билалова Умаган (1941 г.р.) родом из Рича, работала в колхозе, грамотой владеет в пределах среднего образования, хороший знаток фольклора, обычай и традиций родного села.
7. Билалов Алахверди (1970 г.р.) родом из Рича, работает в школе учителем труда; хорошо знает историю родного края, владеет большим материалом рукописей по традициям и обычаям.
8. Билалов Чупалав (1935 г.р.) родом из Рича, работал в колхозе, грамотой владеет в пределах среднего образования, хороший знаток фольклора, обычай и традиций родного села.
9. Гаджиева Фатима (1953 г.р.) живет в селении Тпиг, работает учительницей начальных классов, хорошо знает историю родного края, сама не поет, но владеет большими песенными текстами, хорошо знает традиции и обычаи родного края.
10. Гасанова Тавриз (1960 г.р.) родом из селения Тпиг, работает в школе искусств, знаток народных песен и фольклора родного края, сама сочиняет и поет.
11. Гасанова Кисай (1934 г.р.) жила в селении Тпиг, работала в колхозе, грамотой владела в пределах среднего образования; хорошо владела песенным фольклором и с большим вкусом исполняла традиционные народные песни.
12. Габибулаева Зубайдат (1940 г.р.) живет в селении Тпиг, образование высшее, работала в школе; хорошая исполнительница и знаток народных песен, тонко чувствует мелодию и артистично пользуется словом.
13. Ибрагимова Химисай (1935 г.р.) жила в селении Тпиг, была знатоком агульского фольклора, располагала большим материалом, работала в колхозе; грамотой владела в пределах среднего образования.

14. Магомедова Патимат (1945 г.р.) живет в селении Буркихан, знаток агульского фольклора, хорошая исполнительница и знаток народных песен.

15. Мазанаева Гюльжахан (1921 г.р.) жила в селении Буршаг, вырастила 11 детей, работала в колхозе, грамотой владела в пределах среднего образования; была большим знатоком фольклора, сама не пела.

16. Мазанаева Нуржахан (1923 г.р.) жила в селении Буршаг, была знаменитой повитухой, образование имела среднее, работала в колхозе; была знатоком агульского фольклора.

17. Махмудова Фатимат (1923 г.р.) жила в селении Тпиг, крестьянка-колхозница, была неграмотна, работала в колхозе; сама не пела, но владела песенным фольклором.

18. Мусаева Джамият (1930 г.р.) жила в селении Тпиг, работала в колхозе, была хорошим знатоком фольклора, обычай и традиций родного села.

19. Манафов Хейрудин (1965 г.р.) родом из селения Рича, ныне проживает в поселке Тюбе; играет на разных музыкальных инструментах, пишет слова и музыку к песням для молодых исполнителей, владеет большим фольклорным материалом.

20. Рамазанова Герек (1925 г.р.) жила в селении Хутхул, работала в колхозе, грамотой не владела; в годы Отечественной войны принимала участие в трудовом фронте; владела большим фольклорным материалом.

21. Рамазанова Тамам (1958 г.р.) родом из Тпига, работает в школе учителем русского языка и литературы; хорошо знает историю родного края, владеет большим материалом по традициям и обычаям.

22. Шахалбузова Залму (1958 г.р.) живет в селении Буркихан, работает в Доме культуры, сама прекрасно поет и талантливо исполняет традиционные народные песни.

23. Шабанов Мазанай (1901 г.р.) прожил 108 лет, был сыном знаменитого шейха, который обладал даром исцелять недуги людей, о нем шли

легенды на всю округу, его встречали, устлав дорогу коврами; сам Мазанай также был большим знатоком агульского фольклора.

24. Яхьяева Хадижай (1932 г.р.) живет в селении Тпиг, является знатоком агульского фольклора, располагает большим материалом, работала в колхозе; грамотой владеет в пределах среднего образования.